SOCIAL HERITAGE OF THE TAMILS

Editors
Dr. Annie Thomas
Dr. N. Ghadigachalam
Dr. S. Sivakami

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES
உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

SOCIAL HERITAGE OF THE TAMILS

Proceedings of the National Seminar

on

the Social Heritage of the Tamils

18-12-91 to 20-12-91

EDITORS

Dr. Annie Thomas

Dr. N. Ghadigachalam

Dr. S. Sivakami

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

International Institute of Tamil Studies

C.P.T. Campus, Tharamani,

Chennai - 600 113

BIBLIOGRAPHICAL DATA

Title of the Book	:	**SOCIAL HERITAGE OF THE TAMILS** ***Proceedings of the National Seminar on the Social Heritage of the Tamils 18-12-91 to 20-12-91***
Editors	:	Dr. Annie Thomas Professor Faculty of Sociology, Art and Culture International Institute of Tamil Studies Dr. N. Ghadigachalam Associate Professor Faculty of Overseas Tamils International Institute of Tamil Studies Dr. S. Sivakami Associate Professor Faculty of Literature and Manuscriptology International Institute of Tamil Studies
Publisher & ©	:	International Institute of Tamil Studies C.P.T. Campus, Chennai - 600 113. Ph: 22542992
Publication No	:	454
Language	:	English & Tamil
Edition	:	First
Year of Publication	:	2003
Paper Used	:	18.6 kg TNPL Maplitho
Size of the Book	:	1/8 Demy
Printing type Used	:	10 points
No. of Pages	:	8+280
No. of Copies	:	1000
Price	:	Rs. 75/- (Rupees Seventy five only)
Printing	:	United Bind Graphics 101-D, Royapettah High Road, Mylapore, Chennai - 600 004.
Subject	:	Sociology

Dr. S. Krishnamoorthy
Director
International Institute of Tamil Studies
Taramani, Chennai - 600 113.

FOREWORD

The International Institute of Tamil Studies in its endeavour of imparting knowledge to the people all over the world about Tamil Language, Literature, Society, Culture, civilization, Philosophy, Art & Architecture is pursuing the same to achieve the goal. Book publication is one of our pursuits. Till now, we have published 455 titles.

Heritage of the Tamils series is one of the ambitious projects undertaken by the Institute. So far we have conducted 12 such seminars and nine books have been brought out under this series. Though belated we are proud of publishing the 10th title **'Social Heritage of the Tamils'** in the series now.

This compilation contains 25 articles - seventeen in English and 8 in Tamil which elucidate the cherished Social Heritage of the Tamils are being now released in printed form.

We are grateful to the Chairman of our Institute **Thiru. S. Semmalai, Hon'ble Minister for Education,** Government of Tamil Nadu under whose guidance and support this Institute grows further and further. We are thankful to **Thiru P.A. Ramaiah, I.A.S., Secretary to Government,** Tamil Development-Culture and Endowment Department and also to **Thiru T. Chandrasekaran, I.A.S., Additional Secretary to Government,** Tamil Development-Culture Department for their encouragement in all our activites for the development of the Institute.

I wish you enjoy reading of the Compilation.

13th July 2003 **DIRECTOR**

A NOTE

The International Institute of Tamil Studies, began to hold seminars from 1975 onwards, under the headship of Dr. S.V. Subramanian. Seminars on **'The Heritage of the Tamils'** were being held from 1977. Till 1986 nine such seminars were conducted on various subjects like 'Culture', 'Literature', 'Language and Grammar', 'Art and Architecture', 'Temple Arts', 'History', 'Philosophy', 'Siddha Medicine' and 'Education and Vocation' and the proceedings were regularly broughtout in volumes.

The present volume is on the "Social Heritage of the Tamils" containing the articles presented in the said seminar during 18th to 20th December 1991. We are thankful to all the paper presenters and participants.

As per the specifications of the experts committee, the papers were selected, edited and arranged in the present form.

As editors, we thank the authorities of the Institute, the Publication Committee and especially the former Director Dr. S.S. Ramar Ilango for permitting this publication and the Director Dr. S. Krishnamoorthy for bringing out this volume now.

Annie Thomas
N. Ghadigachalam
S. Sivakami
(Editors)

OUR CONTRIBUTORS

Dr. K.P. Aravanan
Former Vice Chancellor, M.S. University, Tirunelveli, 627 012.

Dr. S. Carlos
Prof. & Head, Dept. of Tamil, Bangalore University, Bangalore.

Dr. V.P. Devadatta
Former Prof. & Head, Dept. of Tamil, Mother Teresa Women's University, Kodaikanal, 624 101.

Dr. S. Innasi
Former Prof., Christian Tamil Literature Chair, Madras University, Chennai - 5.

Dr. P. Jaya
Prof. of Tamil, Queen Mary's College, Chennai - 4.

Dr. R. Kasirajan
Prof. & Head, Dept. of Tamil, Correspondance Course, Madurai Kamaraj University, Madurai - 21.

Dr. N. Muthumohan
Prof., Gurunanak Devji Chair, Madurai Kamaraj University, Madurai - 21.

Dr. K. Nachimuthu
Prof. & Head, Dept. of Tamil, University of Kerala, Kariyavattom - 695 581.

Dr. S. Nagarajan
Prof. & Head, Dept. of Tamil Studies in Foreign Country, Tamil University, Tanjavur - 613 005.

Dr. A. Pitchai
Tamil Prof. & Head, Faculty of Indian Languages, Gandhigram Rural University, Tindukkal.

Dr. Ranganayaki Mahapatra
Former Prof. of Tamil, University of Calcutta, Calcutta - 71

Dr. Saalai Ilantiraiyan (Late)
Peravai Illam, Chennai - 600 086.

Dr. S. Shanmugasundaram
Prof. & Head, Dept. of Tamil, St. Joseph's College, Bangalore - 1.

Dr. R. Shanmugam (Late)
Former Prof. of Tamil, Madurai Kamaraj University, Madurai - 21.

Dr. S. Sivakami
Associate Professor, International Institute of Tamil Studies, Chennai - 600 113.

Dr. P. Subramanian
Prof. & Head, Dept. of Rare Manuscripts, Tamil University, Tanjavur - 613 005.

Dr. S.V. Subramanian
Honorary Director, Ulakat Tamilk Kalvi Iyakkam, Tamilur - 627 808.

டாக்டர் இலா. குளோறியா சுந்தரமதி
பேராசிரியர் (ஓய்வு), தமிழ்த்துறை, கேரளப் பல்கலைக்கழகம், காரியவட்டம் - *695 581.*

டாக்டர் இரா. சக்குபாய்
தமிழ்ப் பேராசிரியர், ஈ.வெ.ரா. பெரியார் கல்லூரி, திருச்சி - *21.*

டாக்டர் முரா. சஃப்ரா பேகம்
தமிழ்ப் பேராசிரியர், இராணி மேரி கல்லூரி, சென்னை - *4.*

டாக்டர் வே. சீதாலட்சுமி
தமிழ்ப் பேராசிரியர், எத்திராஜ் மகளிர் கல்லூரி, சென்னை.

டாக்டர் சு. சுனந்தாதேவி
தமிழ்ப் பேராசிரியர் (ஓய்வு), இராணி மேரி கல்லூரி, சென்னை - *4.*

டாக்டர் புரிசை. ச. நடராசன்
தமிழ்ப் பேராசிரியர், தூயநெஞ்சார் கல்லூரி, திருப்பத்தூர் - *635 601.*

டாக்டர் எஸ். முத்துஇலக்குமி
தமிழ்ப் பேராசிரியர், அரசினர் கலைக் கல்லூரி, திண்டுக்கல்.

டாக்டர் லீ. ரூத் ஜாய்
தமிழ்ப் பேராசிரியர், புனித சிலுவை கல்லூரி, நாகர்கோயில்.

CONTENTS

1. **Sociological Terms in Tolkāppiyam**
   S. V. Subramanian 1
2. **Tolkāppiyam A Sociological Perspective**
   K.P. Aravanan 5
3. **Utopia in Literature**
   S. Sivakami 15
4. **The Unprivileged Class in ancient Tamil Society**
   R. Kasirajan 29
5. **Education and Social Status**
   A. Pitchai 37
6. **The Family and Society**
   R. Shanmugam 47
7. **Contribution of Buddhism to Social Elevation**
   N. Muthumohan 57
8. **Tamil Vaishnava Bhakthi Movement and Bengal**
   Ranganayaki Mahapatra 69
9. **Siddha Movement as Social Revolt**
   P. Jaya 83
10. **Contribution of Christianity to Social Elevation**
    S. Innasi 93
11. **Social History of the Tamils as gleaned from Jesuit Sources**
    P. Subramanian 101
12. **Western Influence, Social Change and the Tamil Movement - A Semiotic View**
    S. Carlos 109

13. Social Control and Social Change as reflected in Tamil Folklore
S. Shanmugasundaram 117

14. Pure Tamil Movement in a Sociological Perspective
Saalai Ilantiraiyan 127

15. Status of Women - Contemporary Age
V.P. Devadatta 139

16. Immigration and Migration as Causes of Alienation
S. Nagarajan 151

17. Sociology and Placename studies
K. Nachimuthu 163

18. சங்க இலக்கியமும் சமூக யதார்த்தவியலும்
இலா. குளோறியா சுந்தரமதி 171

19. தமிழரின் குடும்ப அமைப்பு
எஸ். முத்துஇலக்குமி 179

20. சமுதாய நோக்கில் மகளிர் விளையாட்டுகளும் நோன்புகளும்
வே. சீதாலட்சுமி 187

21. இடைக்காலத்தில் தமிழ்ப் பெண்டிர் நிலை
லீ. ரூத் ஜாய் 205

22. அடிமையும் கொத்தடிமையும்
புரிசை. ச. நடராசன் 217

23. சமுதாய முன்னேற்றத்திற்குச் சமணர்களின் பங்களிப்பு
சு. சுனந்தாதேவி 233

24. சமூக விழிப்புணர்விற்குப் பெரியார் ஈ.வெ.ரா.வின் கொடை
இரா. சக்குபாய் 247

25. தமிழருடைய மக்கள்தொகைக் கோட்பாடு
மு. ரா. சஃப்ரா பேகம் 269

SOCIOLOGICAL TERMS IN TOLKĀPPIYAM

S.V. Subramanian

0.1. Tolkāppiyam is the earliest available grammatical work in Tamil. It speaks about the early Tamils who lived in the B.Cs.

0.2. Sociology is a term which came in to vogue only after 1843.[1]

0.3. The term social heritage[2] was considered as an inaccurate term in the fifties (i.e, 1955) but now it has gained usage.

Tolkāppiyam points out the social heritage of the early Tamils.

1.0. Social ecology is the basis for all sociological studies. "Social ecology is concerned not only with direct response to environment where technology is unsophisticated, but also with the distribution and composition of groups necessary for the exploitation of natural resources, the indirect relationships which spring from these groupings and the general conceptualization of the cosmos associated with specific habitats."[3]

1.1. Tolkāppiyar's concepts of mutal, karu and uri are the three aspects (949) of social ecology. Time and space come under *mutal*. The deity, food, animals, birds, trees, professions, music etc., come under *karu*; and *uri* is the action of the people of all the four (five) regions; All these form the basis for the sociological study of the Tamils.

2.0. Marriage is an institution of society.[4] Marriage may be defined as a socially sanctioned sex relationship involving two or more people of the opposite sex.

2.1. Tolkāppiyar's Kaikkiḷai, Naṭuvaṉ aintiṇai and Peruntiṇai denote the love relationships of the ancient Tamils.

---

1. A New Dictionary of Sociology (Ed.) G. Duncan Mitchell, (1979), p.208.
2. Social Heritage : The body of social customs, folkways, mores, thought ways and cultural achievements which has been received from predecessors. An inaccurate term. cf. Social heredity - Social transmission, Dictionary of Sociology, (Ed.) Henry Pratt Fairchild, (1955), pp.283,295.
3. A New Dictionary of Sociology, Op.cit., p.61.
4. Ibid, p.118.

3.0. Sociologists are convinced that the family[5] is the basic unit of social organization.

In Tolkāppiyam, kiḻavaṉ, kiḻatti, makaṉ, makaḷ, talaivaṉ, talaivi, putalvaṉ etc., are the terms that denote the family concept and its members.

3.1. The kinship[6] terms like tāy, tantai, aiyar, eṅkaiyar, tamar, makaṉ, makaḷ and putalvaṉ specify the relationships.

4. The intelligentia of the society is termed as aṟinticiṉōr (643),[7] aṟintōr (1568), aṟiñar (1447), uṇarnticiṉōr (601), uṇarntōr (1308), uyarntōr (972), terintaṉar (780), teriyumōr (1176), teḷḷiyōr (1499), teḷiyumōr (638), vayaṅkiyōr (624), vakuttaṉar (1268) and vāyntaṉar (1582).

5. Culturally elevated people are termed as cāṉṟōr (1022), tollōr (1059), ciṟanticiṉōr (295), cemmal (1573) and neṭuntakai (1573).

6. Social-inequality[8] is infered from Sutras 928, 929 & 930, which explain the varied use of language according to one's status:

> īyeṉ kiḷavi iḻintōṉ kūṟṟē
> tāveṉ kiḷavi oppōṉ kūṟṟē.
> koṭuveṉ kiḷavi uyarntōṉ kūṟṟē.

iḻintōṉ (928) inferior in status.
oppōṉ (929) equal status.
uyarntōṉ (930) higher status.

7. Social status[9] is revealed through different words in Tolkāppiyam. aṭiyōr (969), iḷaiyōr (1116), iḷaiyar (1139), ēṉōr (1583), kīḻōr (1090), mēlōr (1090), periyōr (1096), periyavar (1022), aracar (1021), antaṇar (1570), vaicikaṉ (1578), vēḷāṇ māntar (1581), maṉṉar (976), piṉṉōr (976), iḻintōr (1584), eñciyōr (988), oḻintōr

---

5. A New Dictionary of Sociology, Op.cit., p.80.
6. Ibid, p.109.
7. All these numbers denote Tol-Sutras-based on Tolkāppiyam-mūlam-1943, Kaḻakam edition.
8. A New Dictionary of Sociology, Op.cit., p.284.
9. Ibid, p.293.

(1025), kaṇṭōr (982), kaḻintōr (1025), kāmakkiḻattiyar (1093), kūttar (1096), kēṭpōr (1608), koṭiyōr (1093), cūtar (1037), nālvar (975), mūvar (1090), cevili (1061), talaivar (1018), tuṇaimaiyōr (1038), tuṇaiyōr (1069), tūtuvar (1065), nayantōr (1093), parattaiyar (1181), pākaṉ (987), pāṅkaṉ (1128), pāṇar (1096), pārppār (1453), putuvōr (1093), makkaḷ (1532), mākkaḷ (1531), mikkōṉ (1039), vayavar (1006), vēntar (1018), cēriyōr (1447), etc.

There is difficulty in intepreting some of these terms. For example nālvar meaning 'the four' occurs in four places, viz., 975, 1145, 1147, 1170. Out of these, in 1145, 1147, for all the commentators, 'the four' denotes talaivi, tōḻi, naṟṟāy, and cevili. There is no concensus in interpreting 'the four' in 975. Iḷam says that nālvar here denotes, the four (caste) divisions of antaṇar, aracar, vaṇikar and vēḷāḷar; from this list Naccinārkkiṉiyar exculdes the vaṇikar, and adds two types of vēḷāḷars. For, Somasundara Bharathi four denotes the people belonging to the four regions of mullai, marutam, kuriñci and neytal. In 1170, Iḷam, and Naccar denote the four (caste) division. Is it agreable in the days of Tolkāppiyam, is the question? Similarly mūvar, meaning 'the three' occurs in two places, viz, 1090, 1336; In 1336, it is taken to denote the three kings Cera, Cōḻa and Pāndiya. In 1090, it is taken to refer to the first three of the four (caste) divisions - the upper three, because in the same nūṟpā (1090) the term kiḻōr meaning 'the lowly' also is available. Kiḻōr denotes the servants or the lower class of people of the four regions; but the commantators differ, stating that it is vēḷāḷar.

8. Naming of the people has been done according to the land or region, the family, group, profession, possession, quality, plural names denoting relationships (kinship), peculiarity of limbs and caste catchnames used at play by children and personal names derived from numerals-all are of the same nature[10] (Peyariyal-650).

---

10. Tolkāppiyam-Collatikāram-translation- P.S.S. Sastry, 1979, p.173.

Nilappeyar, kuṭippeyar, kuḻuvin̲ peyar
vin̲aippeyar, uṭaippeyar, paṇpukoḷpeyar
mur̲ai nilaippeyar, cin̲ainilaippeyar,
tiṇainilaippeyar, āṭiyal peyar,
eṇṇiyal peyar, etc.

This list completely reveals the basis on which the Tamils adopted their names.

9. The words kuṭi, kuṭimai and kuṭipporuḷ denote the excellance of the family trait and the concerned community.

10. The terms nan̲mai, tiṇmai; cir̲umai, perumai; in̲mai, uṭaimai (562), poymai, vāymai (985), meymmai (1181); explain the society's conventions on actions which are done by the people of the four regions. This may vary according to the times and situations.

11. The terms avai, avaiyalkiḷavi (925) and avaiyaṭakkiyal (1368) give the notion of etiquette of the society and how people should speak and behave in public.

12. Terms like āyar and vēṭṭuvar (967) inform about the people of the hilly and mountainous regions and their profession of rearing the cattle and hunting.

There are more than two hundred sociological terms in Tolkāppiyam which have to be delved into and explained in detail to know about the various walks of life of the ancient Tamils.

TOLKĀPPIYAM

A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

K.P. Aravanan

Tolkāppiyam, the oldest grammar in Tamil, had evolved from many sources - including literature, grammar and the way of life of the people. Among all, literature had a major role in the formation of Tolkāppiyam. Literature had mainly evolved from the society. In those days, there was no vast gap between the society and literature. Hence, Tolkāppiyam was indebted indirecly to the society of its own time.

But we are unable to say that Tolkāppiyam was the microcosm of the Tamil society that existed in its own time due to the following reasons:

1. The two major divisions of 'poruḷ' concept did not directly tell anything about the society that existed. They represent only the literature. Hence, they focus more on literature than on the society.

2. The hero, heroine, lady-friend, male-friend, mother and foster-mother had a prominent role. These characters echo the ruling power than the common people.

   Tolkāppiyar explained three major separations as follows:

   1. Separation for education
   2. Separation for political reasons, and
   3. Separation for war

   Most of them were closely related to the ruling class.

3. Tamil grammatical traditions mostly depended on the traditions followed by the higher class. They ignored the traditions of the lower class as 'Iḻicinar vaḻakku' (Nēminātam, Col.110 and Cēṉāvaraiyam). Not only in the spoken language but also in the social customs they showed superiority over the lower cadre called servants and slaves (Tolkāppiyam-Akattiṇaiyiyal.25). Kaikkiḷai and Peruntiṇai were attributed only to the people in lower status and not to the people in higer status.

4. Two sutras (Eḻuttu 359,360) speak about the quarrel between a mother and her son.

Morpho - phonemic rules were framed after the two major divisions which are called Uyartiṇai (high class) and Akṟiṇai (non-high class). Appearing and disappearing of velar stops (k,c,t,p.) depend on the function of words according to their class.

Words denoting father (Tantai) were given primary importance (Tol. Eḻuttu, 348,349,350). Hence, the importance of paternal society was introduced in the place of matrilineal society.

In most places, Tolkāppiyar had given primary importance to male and secondary place to female.

The habit of gambling was prevalent and necessary instruments namely nāy(coin) and palakai (board) were mentioned.

Tolkāppiyar undoubtedly mentioned the northern language (Sanskrit?), it's sounds and it's changes in Tamil (Col.395, 396). Hence the arrival of northern languages and northern people had started even before Tolkāppiyar's time and attained major importance from the local people and their languages.

Tolkāppiyar explained three related words which carry the meaning of 'begging'. The words were ī, tā and koṭu. He maintained class divisions when he gave meanings to these words (Tol.Col.444, 445, 446).

Of them, the word ī was used by an inferior person; 'tā' was the word used to an equal; and the word 'koṭu' was used, while talking, by a superior.

The fourth case was named 'ku' meaning 'to receive anything'. The sixth case which was termed as 'atu' denotes the relationship or ownership in things attached inseparably or separably. Tolkāppiyar had also included possession in his list (Col.79,80). Hence, possession of property was also included. Therefore, one may infer that feudalism was in vogue.

Tolkāppiyam retains certain folk-elements. Among them, the following unnoticed element is very important. The sutra number 55 of Akattiṇaiyiyal says that the mentioning of any particular person by name in 'Akam' is prohibited. Normally, in folklore which includes

songs and tales, naming a person has been avoided. Old written literature came up only after the folk literature. Hence, it has to retain or resemble the folk forms and themes. Unnaming the person is one of them. The above sutra echoes the folk-model.

Poruḷatikāram is the third and the most important part in Tolkāppiyam. It speaks of various ways and means of composing various kinds of literature. The literature was divided into two major heads as follows:

1. AKAM CONCEPT

It speaks about the love between the heroine and the hero. The Akam concept is explained from the heroine's point of view.

Kuriñci	-	Heroine's intimate union with the hero;
Mullai	-	Heroine's life without the hero after separation;
Neytal	-	Heroine mourning when the hero has left her on some mission;
Pālai	-	Heroine's life in separation; and
Marutam	-	Heroine's life when the hero has left her and lived in the house of a concubine.

2. PU<u>R</u>AM CONCEPT

The Pu<u>r</u>am concept deals with the system of life other than love. The various heroic activities of the hero have been given. This part has been explained from the point of view of the hero.

1. State and Politics

In those days, there was no state as in the modern days. They acknowledged neither chiefs nor superiors. Then came a ruling head. There were no cadres in between the ethnic head and the people. All were considered equal though there was the division of work. The concept of permanent army and soldiers was absent. All the men folk, young or old, functioned as soldiers when needed. Due to the food problem the ethnics started to quarrel with one another. An ethnic head with more men and enough strength won the battle. The ethnics who were defeated in the war, were ruled by the ethnics who won in the war. In this process, the head of ethnic was slowly replaced

by a king and he became the head of many ethnics. Only at this stage the beginning of a state concept had appeared slowly.

A king of royal council was formed in the post Tolkāppiyam period. Some poet laureates were allowed to function as super advisors to the king. The council of 'Talaiyālaṅkāṉattucceru veṉṟa Neṭuñceḻiyaṉ' started the development. A poet head named Māṅkuṭi Marutaṉār led his royal council. During the period of post-Caṅkam, ministers became the members in the royal council. Aimperuṅkuḻu and Eṇpērāyam came into existence. Tirukkuṟaḷ and Cilappatikāram recorded this later development.

We have to note that Tolkāppiyar did not say anything about the right of inheritance to rule the land or country. In Caṅkam days, the above right came into vogue. Patiṟṟuppattu had given the chronology of the rulers by inheritance. Puṟanāṉūṟu and Cilappatikāram also recorded that the eldest son could become the next ruler after his father. Women were prohibited to become rulers. The offspring of female lineage was excluded. Force was the main cause for the formation of the ancient states and their governments. The 'Puṟam' of Tolkāppiyam endorsed this view:

> "The state is, therefore, by no means a power
> forced on society from without; just as little is it
> the reality of the ethical idea the image and
> reality of reason", as Hegel maintains. (Engels.p.326)

Karl Marx and Frederick Engels proved the concept in their valuable writings. (Karl Marx, Engels, Selected works, Vol.III, pp.275-316).

II. Economics

Tolkāppiyar explained the theme of separation both before and after the marriage of the lovers. The main causes that led to such separation are three fold.

1. Purpose of education,
2. Purpose of political ambassadorship, and
3. Purpose of war.

In addition to these he mentioned three more as follows:

1. Purpose of defending the land,
2. Purpose of earning material wealth, and
3. Purpose of staying with a concubine.

Among these the separation for searching wealth took a major share. 60% of the Caṅkam poems were composed on the concept of Pālai-separation.

Besides, Tolkāppiyar listed the various Āṟṟuppaṭai literature. He defined the theme of Āṟṟuppaṭai literature which consisted of actors, lute-players, dancers and dancing women who after getting gifts from a lord, direct others to go and receive the same as they did (Tolkāppiyam, Pāṭāṇtiṇai). In later days, the poet was also included in this list. (Another name for Tirumurukāṟṟuppaṭai is Pulavar Āṟṟuppaṭai).

Two things must be noted here.

1. The people were in a position to earn wealth from various lands due to their poverty.

2. The people who were not interested in food production and manual labour became poor. This picture shows that the economic condition in Tolkāppiyar's period was not very encouraging. Hence, charity was purposely encouraged. The Vākaittiṇai (76) speaks in volumes about the nature of generosity which brings everlasting fame. The concept of Aṟam was also insisted. By this, they thought that the inequality between poor and rich could be brought down. Modern economists call it as a kind of Trusteeship method. (Refer, Aravanan's article Īkai kōṭpāṭu, Tēṭal, Vol.1).

Morgan has given the picture of evolution of mankind from savagery and barbarism in the beginnings of civilization. In the earier period of mankind, there were enormous availability of natural products such as fruits, roots, etc. At that time, there was no property right. Nature was rich and generous to mankind. The population was also less. Normally no human being starved. They helped one another, lived in groups and shared what they had. But in later days, this "we-feeling" had been slowly but strongly minimized due to various

economic reasons. The methods of increasing the productivity of nature by human activity were learnt. The beginning of civilization came up. In this period, the knowledge of producing and developing natural products increased. The concept of ownership and property right have shown their ugliest faces. At this stage and after that the old concept of "Sharing common wealth" was diluted and directed into the concept of charity.

III. Religion

Tolkāppiyar divided each tiṇai into three parts. The three are 1. Base (mutal), 2. Root (karu), and 3. Right (uri). The term 'mutal' denotes space and time. The term 'karu' refers to things useful in the daily life of the people. The third term 'uri' denotes the acts of union, separation, waiting, pity and variance (Puṇartal, Pirital, Iruttal, Iraṅkal, Ūtal, Tol. Porul.14). Among the three parts, Tolkāppiyar puts God in the second list. One must note here that Tolkāppiyar didn't give place to God in the first concept which is called 'Mutaṟporuḷ' which means the basic concept.

He gave first place to God in the second concept. He listed the names of Gods as follows:

Māyōṉ	-	God for forest region.
Cēyōṉ	-	God for mountainous region.
Vēntaṉ	-	God for field region.
Varuṇaṉ	-	God for sea-shore region.

A few scholars opined that these Gods are same as Vishnu, Subramania, Indra and Varna worshipped by the Aryans and a few other scholars refuted it (Prof. S. Ilakkuvanar - Tolkāppiam with critical Studies, 1963, p.398). Anyhow an important point has to be noted here.

The religious history in Tolkāppiyar era showed the appearance of the great Aryan tradition and the disappearance of the native Tamil tradition. According to the social history and anthropological evidences, the worship of mother Goddesses occupied the major areas of the Tamils in ancient days. Koṟṟavai, (the ancient name of mother Goddess) was considered as the oldest Goddess according to the literary tradition (Paḻaiyōḷ, Mutiyōḷ-Tirumurukāṟṟuppaṭai). Even Tolkāppiyar mentioned

this Goddess as the best Goddess (சிறந்த கொற்றவை-புறத்திணை). He never gave any attribution to other Gods. But, he allowed and recorded the dominance of the great tradition in which he mentioned Māyōn, Cēyōn, Indra and Varna.

The various kinds of worships and cults can be seen in Tolkāppiyam. Naṭukal, Vēlan Veriyāṭṭu, Muntērkuravai, Pintērkuravai, worship of Korravai and others were mentioned. These references show that little tradition and multi worships were practised in those times. The great tradition slowly came, occupied and swallowed the old little and native tradition. Tolkāppiyar did not say anything about temple or priest or form or language of worship.

IV. Society

Tolkāppiyar pointed that nobility and valour are the qualities of the male; and fear, shyness and simplicity are predominantly the qualities of the female.

Male oriented Society

The importance was given to the lady partner in home life and the male partner played a major role in the society. But on the whole, women were dependants. Free-love, dating and free marriage were permitted to the heroine. But the restrictions ruled over their rights.

The women were prohibited to participate in war and to earn their bread. The men folk were allowed to go out to earn wealth either inland or in foreign regions. The exclusion of women in economical production was the main cause for the secondary status of women.

The women were not equally treated as men in Tolkāppiyar's society. The following statements of Tolkāppiyar prove the above mentioned point:

1. The separation (to leave the partner and go out of stations including foreign visits) was only allowed to men.
2. The elopement was permitted, but the arranged marriage by the parents was preferred.
3. The participation of women as warriors was totally prohibited.
4. The suicide of widows was normally permitted, in the funeral pyre of the dead husband.

(நல்லோள் கணவனொடு நளி அழல் புகீஇ)
(Tol. Pu̱rattiṇai;77.13).

5. To women, modesty was more essential than life, chastity was more essential than modesty.

உயிரினும் சிறந்தன்று நாண், நாணினும் செயிர்தீர்
காட்சிக் கற்புச் சிறந்தன்று (களவியல்-23).

The women were prohibited to express their ardent love. They could not express their feeling by words (களவியல்-28).

6. Chastity, love, good behaviour, patience, magnanimity, entertaining guests promptly, supporting their relatives and such others are attributed only to women. (கற்பியல்-11).

7. Prostitution was almost institutionalized. Due to its social approval, the family women were seriously affected.

8. The polygamy (custom of having more than one wife at the same time) was allowed to men (கற்பியல்-31).

9. No expression of self-praising could be made by the wife in the presence of her husband (கற்பியல்-39).

CASTELESS SOCIETY

The word 'cāti' is referred by Tolkāppiyar in two places (Marapiyal,44,64) in different contexts. The word does not mean human caste. But he refers to birth as one of the primary qualities of a bride and a bride-groom (Meyppāṭṭiyal 25), (Tirukkuṟaḷ, 'Piṟappokkum',972).

The meaning of the word 'Piṟappu' is yet to be cleared of doubt. A scholar interprets that the word 'Piṟappu' denotes nativity (Prof. Ilakkuvanar, p.216). Cāttaṉār mentions about 'Kuṭippiṟappu' (Birth in a clan, Maṇimēkalai, 11.76).

In Marapiyal, there are references to Antaṇar, Aracar, Vaiciyaṉ and Vēḷāḷar. Some people consider these to refere to the concept of four varnas established by the Aryans. Many traditional scholars have refused to accept the above interpretation. The sutras relating to the four varna system might have been interpolations after the amalgamation of the Aryan views. One can find that there was no

four varna system established in Tol-society. The following reasons strenghten the conclusion.

1. The system of endogamy was the major originator and protector of caste system through the ages. In this system, marriage was allowed only within the specific tribe or social unit. This social system was entirely absent in the period of Tolkāppiyar. The third chapter of Poruḷatikāram dealt with 'kaḷavu' which means the secret and free love. In this chapter, the principles which were to be observed in the course of secret love were described. The 'kaṟpu' life, that is wedded life, followed the kaḷavu life.

2. A lady could select her male companion, according to her own will and wish. She was allowed to go and stay with him without the prior permission of her parents. After that, the concerned family and society approved their life. This was named as elopement (Uṭaṉpōkku) by Tolkāppiyar. Many restrictions have been imposed in the later days. However, there was no reference to Iṟceṟippu (a kind of house-arrest) in Tolkāppiyam. This kind of restriction might have been in force from Caṅkam period.

3. The beginning of labour division was in vogue. In later days, these divisions gave birth to caste system in order to keep the secret know-how as their own. But in Tolkāppiyar's time, each one could select any profession (Prof. Ilakkuvanar,478). The labour compartmentalization did not appear in his time.

4. He refers to a kind of division namely upper and lower, but these divisions could be changeable. But the birth caste could not be changed by adopting a different profession.

5. Land ruling was hereditary. Only male offsprings could rule. Such a right of inheritance appeared in Caṅkam period. In later days, this custom caused the formation of ruling caste. But at the period of Tolkāppiyam, the hereditary right to rule did not come into sight.

Tolkāppiyam is for the literature and by the literature. It indirectly carries many matters related to the society which reveal the A to Z of

love and war that existed at that time. It shows a state of a king without a cabinet of ministers; it shows how people were courageous and daring; it has great gods without 'prohit'; it was a male oriented society with lovable women; and there was no caste division.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Aravanan K.P., The Encyclopaedia of Tolkāppiyam, Pari Nilayam, Madras-600 008. 1975.

Ilakkuvanar S., Tolkappiam in English with Critical Studies, Kural Neri Publishing House, Madurai-6, 1963.

Karl Marx and Frederick Engels, Selected works, Vol-III, Progress Publishers, Moscow, 1983.

UTOPIA IN LITERATURE

S. Sivakami

When human beings found by experience that common dangers of human life could be overcome if they lived together, they came to live in groups which soon developed into full-fledged societies. In course of time rules and regulations developed to bind men together with certain common efforts for the development and welfare of human society in general. Men got civilised as time passed but still there persisted certain evils cankering society, despite endeavours of several movements to achieve peace and harmony in all walks of human life. Some people aspired to witness a society sans social confrontations, sans differences in social status, sans social evils. They aimed at a hale and healthy society with economic and social welfare and equality at all stages. They aimed at 'pleasure ever; pain never'. Since the rise and fall of the welfare of the society depended on economic conditions and political situations, the mind of those reformers or idealists revolved around these aspects to evolve a society of perfection. But their ideals have definite hurdles in practising them in the day to day life of men. Such perfect ideal societies remained only in books they wrote, as blossoms in their dreams.

The ideal society that comprises the impracticable welfare proposals that lived only in imagination of those people is named 'Utopia' by sociologists. Though the entire ideals were not put into practice, some elements of these ideals as Marxism, were tried in practical life.[1] The writers and social reformers have given us the blue print of this imaginary world. Our present purpose is to have a glance at such Utopian writings in Tamil literature.

---

1. This is not to say that whenever important changes or reforms have been made, Utopian writing has played a prominent role. It is only to say that Utopian literature is a contribution to the conscience of society. The Utopian works of the eighteenth & nineteenth centuries in Europe performed their tasks especially well. Perhaps Marxism is the only Utopian or quest Utopian body of thought that large number of men have actually tried to translate into practice. David L. Sills (ed), International Encyclopedia of Social sciences-Vol 15-17, p.269.

Utopia - A definition

The word utopia means an imaginary world (புனைவுலகம்) or metaphorically 'a golden world' (பொன்னுலகம்)[2] or an ideal state (கற்பனையுலகம் அல்லது இலட்சியபுரி),[3] an aim-bound state (குறிக்கோட் சமுதாயம்),[4] never existing ideal state (உன்னத உலகம்)[5] or a New world (புதுஉலகம்).[6] On this basis Bharathi and Bharathidasan had named their poems 'Imaginary Home land' (கற்பனையூர்) and 'New World' (புத்துலகம், புதிய உலகு) respectively.

Two Greek words namely ou (not) + topos (place) are joined to form the word Utopia. It means 'no where'.[7] In this world of contradiction like day-night, birth-death, light-darkness, hills-rills, prosperity-adversity, development-decline, good and evil, a perfect place full of good things providing pleasure, pleasure alone, is very much preferred by man and such a land is called 'Utopia'. This blue print of successful and pleasant life has no chance to be realised in this realistic world. It happens only in the dream world of Utopia.

The Qualities of Utopia

'Utopia implies a well planned society without the least defect, practising equality and having everything that is good. The principles and practices of politics, economics, food, clothing, residence, education and women's right form the foremost topics of Utopian writings. "It is a well planned imaginary human community organised for human well-being"[8]. A description of a society in its ideal moment of perfection world not only throw light upon its real nature but also indicate the possibilities of development.[9] By its very nature it is faraway from practical world, though, with sincere desire, all departments of life are described with unalloyed good-sense and good will and that make it pleasant to read and hear.

---

2. தா.வே. வீராசாமி, தமிழ் நாவல் வகைகள், ப.36.
3. க.த. திருநாவுக்கரசு, பேராசிரியர் மு. வரதராசனாரின் படைப்பிலக்கியம், ப.179,
4. ச.வே. சுப்பிரமணியன், இளங்கோவும் கம்பனும், ப.148.
5. வை. சச்சிதானந்தம், மேலை இலக்கியச் சொல்லகராதி, ப.221.
6. கஸ்தூரிரங்கன், தினமணிக்கதிர், 13.1.1991.
7. William Benton (ed); Encyclopaedia Britannica, Vol.22, p.821.
8. S.H.Steinberg (ed), Casselss's Encyclopaedia of world literature, Vol.1, p.573.
9. Joseph T. Shipley, Dictionary of world Literary Terms; p.350.

Kinds of Utopia

Utopias according to western writers are of two kinds. One is evolutionary Utopia and the other is Utopia of Social reconstruction or revolutionary Utopia.[10] The former depicts a society based on the gradual development of science and its impact on society, while the latter portrays the implementation of radical social reforms. Mu. Va's Ki-Pi 2000 (2000 A.D) and Kasthurirengan's Putu Ulakam I<u>nr</u>e (The Instant New World) are respective examples for them in Tamil.

Utopias in Tamil have certain distinct features:

1. Rationalized Utopia: Ki.Pi.2000 of Mu.Va is the best example for rationalized utopia. It presents the systematic descriptions of economic, social, industrial and educational plans with an eye on social prosperity and excellence. It shines as a society without any difference between men and women, haves and have-nots. It is a society of self-sufficiency.

The salient features of this kind of Utopias are the explicit descriptions of how the reforms shall work in the society and their distinctive greatness.

2. The next feature is to take any one essential and immediate reform urgently needed to society and deal with it in an elaborate manner. Va.Ra's Kōtait tīvu (Kothai Island) which deals with the problem of women's rights is the proper example for it.

3. A few other Utopias in Tamil describe the necessary changes for the betterment of the present world. They describe how the reforms will be carried out and how such changes shall take place. Namakkal kavignar's 'Ava<u>n</u>um Avaḷum virumpiya Nāṭu' (The land He and She wished) and Bharathi's 'Ka<u>r</u>pa<u>n</u>aiyūr' depict this feature.

4. Some Utopian writings portray the Utopia of an individual life along with the practical life of society. They propagate the view that if the individual changes, it is for the better. It emphasises the point that better changes in the individual life is essential for an overall betterment of society. Bharathi's 'Ñā<u>n</u>aratam' and Jeyakanthan's 'Oru ma<u>n</u>ita<u>n</u> oru vīṭu oru ulakam' stand to prove this idea.

---

10. க.த. திருநாவுக்கரசு, முன்சுட்டியது, ப.180.

5. The fifth kind of Utopia portrays the ailments of the present day society and shows ways and means for a revolutionary change. But such revolutionary changes take place in such creative writings only towards the end. They do not show a complete change. Usually a few changes are illustrated in the course if in agreement with the trend and necessity of the story. Instead of considering them fullfledged Utopian writings they shall be named quasi-utopian literature. Vaiyavan̲'s, 'In̲r̲u putitāyp pir̲antōm' and Vāsan̲'s, 'Putiya yukam pir̲akkir̲atu' are quasi-utopian literatures.

They show two typical aspects. The Utopian writings which are the entire invention of the writer's own imagination like Mu. Va's Ki.Pi.2000 and Jeyakanthan's 'Oru Man̲itan̲ oru vīṭu oru ulakam'; others woven with the ideals and concepts of eminent philosophers or thinkers as the novel 'Avan̲um Avaḷum virumpiya Nāṭu' and 'Putu ulakam in̲r̲e' for which Gandhian ideals form the basis.

There are three kinds of utopias in the process of exposition of utopian principles. The first kind adopts devotion to god and rightiousness for which the puranas stand as examples. Bharathi's 'Ñan̲aratam' shall be quoted as another example. The second variety embodies social welfare based on national revolutionary ideas like Mu.Va's Ki.Pi.2000. The first kind indicates the tendency of antique views while the latter enshrines the fervent aspirations of the modern revolutionists.

The third sort shows the way to utopia by means of satire on present day affairs as Cho's drama 'In̲pak kan̲ā on̲r̲u kaṇṭēn̲.'

Origin of utopian works

Utopian writings evolve out of the writer's disappointment with the existing society, in failing to achieve what he aspired or he being discontent with the prevailing society. By profound thinking on the wide changes raising in society, the fundamental reason for the ailments are discerned and solutions to such problems are devised according to the mental traits and faculty of the writers. Those who seriously consider the social changes for the uplift of the society personally involve themselves to workout the blossoming of their expected aspirations in practical life. They become social workers. Of the social reformers some resort to enshrine their ideals in literary

works; and some of their ideals are impracticable while others are practicable, some ideas are acceptable while some are not. The 'fragrance of a golden flower' is a superb literary and artistic imagination but a spurious reality. So also utopia blooms into literary glory.

As other forms of literature, utopian literature also has its birth in the society in which the writer happens to live, consequently, the problems peculiar to that particular age find their distinct place in the utopian literature of the time. It shall be as certain that this is, the basic reason for Va.Ra.dealing with women's right in his 'Kōtaittīvu' and Cho satirising the present day politics in his 'In̲pak kan̲ā on̲ṟu kaṇṭēn̲. In brief, utopian writings are the result of sensitive persons in whom social ills and ailments engender a deep discontent.

Development of utopian writing

Plato's 'Republic' is the basis for the utopian literature. Thomas More of England is the first writer to create a complete utopian work as a class by itself.[11] He created a world that never existed and portrayed it as a land of perfection of all aspects of human life and values. It shows how a good government will operate to establish in human society, whatever is good and beneficial to mankind at large. Thomas More's 'Utopia' was first published in Latin in 1516 and later in 1561 it was translated into English. Soon similar utopian literature appeared in Europe including England[12]. Samuel Butler's Erewhon (No where) was published in 1872. In 1888 Edward Bellamy brought out his 'Looking Backward', another utopian writing. It describes the birth of a socialistic utopian society in Boston in 2000 A.D. In the twentieth century James Hilton wrote his 'Lost Horizon' in 1933. It is an account of an ideal society in a mythical country called Shangri-la.[13]

In ancient Tamil literature of the Caṅkam age such utopian conceptations are found by way of hyperbolic addition. Here is a poem in Pur̲anān̲ūr̲u written by Kur̲uṅkōl̲iyūr Kil̲ār who sings in praise of the king Cēramān̲ yān̲aikkaṭcēy Māntarañ cēral Irumpor̲ai

Because of your wisdom and benevolence meek
Your people never know any other heat

11. Dictionary of world literary Terms; p.350.
12. Encyclopaedia Britannica, Vol.22, p.821.
13. Britannica Junior Encyclopaedia, Vol.xiv, p.292.

Save the heat of the oven and the sun
They that live under your umbrella,
Do never know any other bow
But the one that appears in the sky;
They know not a weapon but the plough. (Puṟanāṉūṟu-20)

I heard of the land under the noble king
Mantaranceral Irumporai as glorious a land
As the heavenly abode of gods, indeed,
Now I see the same with mine own eyes (Puṟanāṉūṟu-22)

The upright and perfect sceptre of the Cera king has become a land of utopia in the conception of the poet. There are more references to utopian concepts in the Puṟanāṉūṟu as in Kaṭaluḷ Māynta Iḷamperu Vaḻuti's poem (182) and Picirāntaiyār's reply to the question how his hair has not turned grey despite his years (191). The poems of Pāṇṭiyaṉ[14] and Picirāntaiyār[15] show the uprightness of the individual and family, and of society and country respectively. Iḷamperu Vaḻuti's poem portrays the communistic principles of sharing food with all, giving protection and caring for other's well being.

The poem of Kaṇiyaṉ pūṅkuṉṟaṉār, another Caṅkam poet philosophically assuages the tired hearts of the suffering people giving peace and solace in his oft-quoted poem:

All is our land, all our kith
Good and evil are not other's deeds
As well one's pains and pleasures free

14. The world is sustained by such noblemen,
Who though Indran's nectar will never enjoys lone
Who bear no grudge and fear such pains as others,
And strive their best to counter those pains and pangs
And spare they not their life for honour's sake
While for the entire world from dishonour shrink
And lead a life of devout perseverance stern
And live a selfless life for others sake (Puṟanāṉūṟu-182)

15. 'How's it your hair has, not yet turned a grey,
Though aged you are?' if you ask you listen here;
My noble wife and children are all wise,
My servants mind does run along with mine
No unrighteous sceptre here my king does will
Above all, my place is full of noble men
Who lead a restrained life and honour the deserved (Puṟanāṉūṟu-191)

Vaḷḷuvar is in his didactic couplets an utopian when he says,

> 'A country worthy of its name should have fertile land,
> The wise and upright traders' (731).
>
> A country is that grows sans hungerfell
> Sans chronic pestilience and troublesome enemy (734)

The epic poets, the well wishers of human society, reflect their utopian ideals in their description of the fertility of the country of action. Iḷaṅkō's account of the five centres (Aivakai Ma<u>n</u><u>r</u>am) in Cilappatikāram is the portrayal of an utopian state. So also is the Kōcalam of Kampa<u>n</u> in his Rāmāyaṇa. If Iḷaṅko's description of the function of the five centres in the city depicts a defective society and the ways and means to exterminate the defects, Kampa<u>n</u> portrays a land of perfect peace and prosperity. It is the individual creative traits of the poet that go to body forth the ambitious utopian land.[16] The hyperbolical creation of heaven and the pleasantly perfect earth spoken in the puranas and epic and the folk literature are echoes of utopia. It is also argued that ancient folklore is the precursor to utopian writings.[17]

The devotional poems of Tamil literature are not lagging behind in the creation of this ideal land. Nāvukkarasar's 'I am not a subject to any and fear not death'; Sambandar's' (One) shall live an upright life on earth;' and Thayumanavar's 'I'll rejoice that ecstasy, if you bring me up to kindly serve others' are points worth pondering over.

Though these are scattered ideals of that ideal state in the past Tamil literature, the present century offers consistant and complete utopian literature. It blooms in poems and stories. Bharathiyar's poems 'Pōki<u>n</u><u>r</u>a Pāratamum Varuki<u>n</u><u>r</u>a Pāratamum' and 'Putiya Kōṇaṅki'; Bharathidasan's 'Putiya Ulaku Ceyvōm' and 'Koṭṭu Muracē'; Namakkal Kavingner's 'Ava<u>n</u>um Ava<u>l</u>um Virumpiya Nāṭu' and K.C.S. Arunachalam's 'Ve<u>r</u><u>r</u>ippayaṇam' are Tamil utopian writings in poetic forms. Bharathi translated John Scar's English poem into Tamil under

---

16. ச.வே. சுப்பிரமணியன், முன் சுட்டியது.

17. International Encyclopaedia of the Social Sciences; p.267.

the title 'Karpanaiyūr'. Suddhananda Bharathi's, 'Pārata Cakti Makākāviyam' (1948) and Tiru Vi.Ka's 'Poruḷum Aruḷum allatu Mārkciyamum Kāntiyamum' are of epic proportion. Thiru Vi.Ka. says 'The essence of Marxism is wealth and that of Gandhism is grace. In future there will evolve a system combining both these aspects to create a New World on the right path. This is my stern belief and I thought of expanding this idea in a prose work. But I could not accomplish it. So I present my concept succinctly in the form of poetry" (Preface).

In 'Pārata cakti Makākāviyam' counting the contemporary historical events in the world, particularly in Bharath, the author imagines the circumstance condusive to mankind to live the best life. In 'Blooming of Bharatha Shakthi', Suddhananda Bharathi declares that the epic aspires to show that 'There is a single God and under single sway and all creatures of the world are of single clan. It aspires to bring the joy that blooms for lives today, tomorrow, ever and everywhere.'

In prose, V. Ramasamy's 'Kōtai Tivu' (1945) is the first of this sort of literature. Following it came Mu.Va's Ki.Pi.2000 (1947). Jeyakanthan's two novels 'Oru Maṉitaṉ Oru Vitu Oru Ulakam' (1973), 'Jaya Jaya caṅkara' (1977) are also important . Kasturi Rangan's 'Putu Ulakam Iṉṟe' (1991) was serialised in the Dhinamani Katir. In the same magazine he had earlier serialised 'Putiyatōr Ulakam Ceyvōm' which shall be taken as the first part of the 'Putu Ulakam iṉṟe' and it forms the background to it.

Cho's 'Iṉpak kaṉā oṉṟu kaṇṭēṉ' is a dramatic presentation of utopian ideas. He creates systematic sweet dreams in his drama and then demonstrates how man's selfishness and greediness destroy it. The utopian literature created with good intention finally ends with the author's eager anticipation and belief in the evolution of such a perfect society. But Cho's drama exposes the shattering of his faith in innate human character.

The foregoing account is a birds eye view of the utopian literature. There is the possibility of the existence of many more utopian works.

They have some common aspects like honouring simple and old aspects of human life, living with the innocense of a child and perceiving beauty in everything. These are the basic concepts of Bharathiyar and Jeyakanthan. Communism forms the basis for many of the works like those of Bharathidasan and Thiru Vi.Ka. Gandhism is the basis for the works of Namakkal Kaviñar and Kasthuri Rangan. To Suddhananda Bharati religious devotion seems agreeable to his utopian concept. Rational path of rightious life and human love lead Mu.Va. and Cho to the utopian world. Of these two, Cho loses faith in human nature to accomplish it, while the faith in human nature of Mu.Va. earns for him a distinguished place. Creating a new way of life inspires Va.Ra.

This may lead us to the assumption that the didactic works like Kuṟaḷ or the ancient ideals of the harmless and painless utopian state may be taken as the origin of utopian writing. They aim at high and noble life. Mu.Va's opinion in his preface to Ki.Pi.2000,

> "The world will be gradually reformed if people with hope and sincerity begin to think. Thought is life. If the thought is reformed, the world will be reformed. But the change cannot be brought out by a few people. A large number of people should entertain such thoughts. On the day when such thought comes to prevail a new world will bloom. Whenever a problem crops up man either evades facing it or avoids it intentionally. Evasion implies a life of fear and avoidance implies indifferent life. Both are useless. Man should have courage enough to face and solve problems and that is the key to open a New World"

reflects the same concept.

An analysis of the utopian ideals depicted by Tamil utopian writers shall be presented with the nature of the functioning of society and its essential elements. Here Mu. Va's Ki.Pi.2000 and Kasthuri Rangan's 'Putu ulakam iṉṟe' are discussed in detail.

1. Wealth - Its Distribution

Wealth is the basic cause for the prosperity of the world as well as for many unresolved problems. So the writers of utopia invariably give the foremost importance to wealth. In the utopian writings the authors assure employment to everybody; production of wealth is made common to all. Equality is maintained in providing food, clothing and shelter.

The varied works in the society are listed as production of food, industrial production and environmental purity. These works are to be done by all by rotation. Leadership or managerial system exists just for namesake. In Ki.Pi.2000 there is no leadership; but some social workers form a group and each takes responsibility of a particular department for its proper functioning. These social workers are shown as elected persons. The leader also takes part in the execution of the assigned work, in 'Putu ulakam Inre.'

To achieve self-sufficiency and importing nothing from elsewhere form the main principle of 'Putu ulakam Inre.' Where as Ki.Pi.2000 depicts a world where all countries are united and they divide their several products according to the need of the population and production by means of barter. Here the distinctions of Me, My people and My country disappear and a whole unified world emerges.

Since people receive their daily requirements from a common pool all people become equals without any difference in social status. Poverty is banished. Both misunderstanding and difference disappear along with the craving need for money. As a consequence hoarding wealth and its consequent problems do not arise at all. The writers give a practical shape to Kampan's words.

As all are rich with enormous wealth,
There is none so poor or none so wealthy.

2. Education

Since,

Learning is a lasting precious wealth
Whereas undependable are all other wealth (Kuraḷ. 400)

education warrants special attention.

Though both the works present compulsory education and educational reforms, the educational system envisaged in Ki.Pi.2000 stands better than that in the other work. This may be due to the fact that the author of Ki.Pi.2000 was a professor closely involved in academic activities in his personal life. Both the works portray an educational system to kindle academic enthusiasm in students and their willing and active participation in it. The author's knowledge of psychology boosts up their insight into the problem.

In 'Ki.Pi.2000' professor Mu.Va. has systematised the ideal education by certain definite principles. Accordingly, a class should consist of twenty students only. The subjects are to be taught by concrete visual presentation or demonstration. By elucidating answers by feed-back method students should be kindled to independent thinking and they should be made healthy sceptics. Now and then lectures by eminent scholars should be arranged. Students should be facilitated to write critical articles and educational tours must be made compulsory. In every educational institution and every nook and corner of the town fully equipped libraries should be established.

In the utopian state the high school students have formal education in the morning and industrial education on training in the afternoon. By this means students are taught to work and learn the dignity of labour. After this high school studies, the students should serve in some industries for five years before proceeding to their studies in colleges. In 'Putu ulakam Inre' the author encourages the learning of five world languages, namely English, Russian, French, Spanish and Chinese. In 'Ki.Pi.2000' Mu.Va. does not encourage specialisation. In the contrary he is for learning several branches of knowledge. It also portrays the teaching profession as a noble one and emphasises the important part played by teachers in writing books of eminent knowledge.

Mu.Va's insistence on the establishment of public libraries in every nook and corner of a town implies the point that education is a thing that continues throughout the life time of a person. He also speaks of the presence of teachers in libraries to clear doubts of readers.

These are some praiseworthy features on the educational side of the utopian state.

3. Election

Whatever be the form of Government, because of the pride and prejudice of the individual persons in the helm of affairs, many perplexities arise. They spell disaster to society. 'Ki.Pi.2000' names the men running the Government as 'servants'. There are no political parties and no election based on race, religion and language.

It prescribes college education as an essential qualification to contest elections. The election is of the 'lot system'. The duration of office is a year. Names of all qualified persons are put in a pot and necessary number of 'servants' will be chosen by lot. 'Putu ulakam Inre' portrays a graded system of election from Panchayat, Municipality, Village Board, District Board, State Assembly, Regional Assembly to House of Elders. It also says that the great social changes in economic condition and education of a society depend upon political changes in the country. The elected persons will be in power for five years. Only those persons who have won a name as good public servants in Panchayat and Municipality shall be allowed to contest in the election. One cannot hold a post more than two times. If the persons in power are accused of any corruption, a public enquiry will be conducted. If the charges against the accused are proved the accused will lose the post held and will be disqualified to contest any more elections.

4. Women, Children and the Aged

Women are highly respected. They are given equal rights with men and they are free to choose their mates as there is no danger to a peaceful family life. 'Ki.Pi.2000' indicates that more and more women will take part in the governance of the country.

In order to establish a wellgeared society and rear the best citizens, child welfare schemes are portrayed in these works. 'Putu ulakam

inre' sets free the children to indulge in any games of their liking and trying their hands at drawing pictures. This freedom is given upto three years of age. 'Ki.Pi.2000' prescribes definite rules and regulations in rearing these seeds to make them bloom into fruitful trees. It is note worthy that in bringing up children fit to make a good society elders have a specific role to play. It contains ways and means to free parents from the ordeal of looking after their children, so that they can devote themselves with much concentration to other works society has assigned. The society is so designed in its working that the retired people can spend their time quite happily.

These are two salient features of this work. The welfare centre of children is properly named 'Pērinpam; or 'Great Happiness'.

5. Social Welfare

They deal with social discipline that each member of the society has to follow. This ideal society stands dispensed with the trouble and problem creating religious and racial differences. 'Ki.Pi.2000' allows its members to take to any form of worship according to their inclination. Proper means are enunciated to correct and reform criminals. Such offenders of social norms are isolated and kept out of employments. Both the works prescribe proper rest after labour, depending upon the nature of the work. Recreation during rest also is suggested. In 'Ki.Pi.2000' foreign tours are proposed during holidays and vacations. Environmental cleanliness and beauty, looking after personal health by natural means, assigning games a distinguished place in human life and the enforcement of prohibition of liquor are some sterling qualities mentioned in these utopian writings.

Among Tamil utopian writings 'Ki.Pi.2000' stands supreme. Many of its proposals are practicable. Another distinction of 'Ki.Pi.2000' is that it has a wider universal outlook. For this very aspect it is worthwhile rendering it into other languages. Though Kasthuri Rangan claims his work to be secular, his work smacks with idealised Bhraminical Hindu religion.

Dystopia

Dystopia,[18] opposite to utopia is also found in literature. 'I̲npakkaṉā Oṉṟu kaṇṭēṉ', Cho's drama is one such work. It begins with utopian ideals and ends in dystopia. 'New verses' in modern Tamil show gloomy dystopian observations on men and matters. Sujatha's short story 'Room No.17' can also be considered here.

Conclusion

Prevalent social and political ailments continue to be inspirations for the production of utopian writings. Serious writers enthusiastic in social reforms often resort to utopian form of literature, giving vent to their ideals. If these ideals are not just confined to literary limits and if they are put into practice in society, mankind will have its greatness established.

18. The term Dystopia (bad place) have recently come to be applied to works of fiction which represent a very unpleasant imaginatory world in which certain ominous tendencies of our present social political and technological order are projected in some future culmination. M.H. Abram's; Glossary of Literary Terms, p.1178.

THE UNPRIVILEGED CLASS IN ANCIENT TAMIL SOCIETY

R. Kasirajan

Many studies on the state of the unprivileged class in Ancient India have been made, variously titled as "Sudras", "Untouchables" and "Slavery". The above studies show that the Non-Aryans and the suppressed pre-aryan tribes are degraded as unprivileged class both by external and internal conflicts of the Aryan invaders. In the vedic and post-vedic period, we come across numerous references with regard to the segregated unprivileged class. References about Dasas, Dasyus, Candalas found in Rig Veda, Yajur Veda, Dharmasutra, Manu Dharma Sastra etc. clearly depict the Aryan and Aryanised society in India existing in the ancient times. However, it is very difficult to trace the origin and existence of such class distinction as degraded or upgraded. Being an independent tribal society, the Tamils in the Caṅkam age seem to have developed more or less a classless society, as against the Aryans. That too, a highly cultured one and people mingled with one another having little social hierarchy among them.

Even then we can traceout the unprivileged class in Ancient Tamil Society as represented in the Caṅkam classics, the Tolkāppiyam and the post-caṅkam works. Before going to the study, it is essential to trace out the origin of Sudras, untouchables and the slavery systems in Ancient Indian society.

Dr. Ambedkar, a pioneer on the studies of untouchables and sudras, is of the opinion that these unprivileged classes in Ancient India belong to the Dravidian tribes, a descendant of Ancient Nagas or Dhagas of Iran and it was solely due to their persistence in the habit of beef eating. Moreover, he pointed out that the Paraiyars of Tamil Nadu are of Buddhist origin. The ancient 'term' 'Paraiyar' is named after a professional class who beats the drum (புறம்: *335*, நற். *77*). Valluvar and Pulaiyar are synonyms of Paraiyar. However the modern Paraiyas are of different origin. They were the Nagas from Ceylon, brought by the Cholas as captives to work in the

construction of Kaveri Banks. The Tiyas of Kerala are also one of the branches of Nagas brought from Ceylon.

Prof. Oppert says that the non-Aryan Bharathas are of two types, the Gaudians and the Dravidians. The Candala of the north originated from the Gaudians whereas the Paraiyas from Dravidian origin.The term Candala > Kandala > Kands > Canda; Nhar > Nar > Nahar are oldest stratum of the Dravidian race. According to Mr. Dutt the Paraiyas are of pre-Dravidian stock, probably the Munda Monkhmer race.

Hutton, while discussing the unprivileged sects concludes that they are the product of the intermingling of the Aryan and Pre-Aryan social institutions. Louis Dumont also supports the opinion on the class hierarchy based on ceremonial purity and impurity to be applied in the social context.

Dr. R.S. Sharma in his 'Sudras in Ancient India' ascertains both Aryans and Non-Aryans were reduced to this position due to internal and external conflicts. That conflict too, centred around the possession of cattle, land and its product. According to him the 'Dasas' are the Pre-Aryans suppressed into slavery whereas the 'Dasyus' are their protagonist, the Non-Aryans. In order to ascertain his view, he analyses all the attributes given to the noun 'Dasas' and Dasyus. 'Akratun', 'Asraddhan' and 'Ayajnan' all meaning the non-sacrifice sects that are attributed to Dasyus but not to Dasas whom he considers as one among the Aryan tribes having the sacrifice. Further-more, some other negative prefixes as, a-vrata, anya-vrata and apa-vrata meaning a lawless person - are also given to Dasyus and not to the Dasas.

The Sudras are not admitted to the Vajapeya (drink of strength) sacrifice. They could be slain at the pleasure of their masters, as the 'Eyinars' of the ancient Tamils who sacrifice their head on behalf of the victory of their kings*. Likewise, the Sudra women are looked at as objects of pleasure for men of higher varnas. They are also prohibited to take the soma drink. The sudras were compelled to work as serfs to their masters, sometimes as slaves too.

---

* இட்டுத் தலை எண்ணும் எயினர் அல்லது
கட்டுத்தலை போகாத் தொல்குடிக் குமரி - சிலம்பு.

The Rathakara and the Taksaka as members of the Aryan race reduced to unprivileged Sudra, are admitted to the sacrifice but not the Nisadas who originated from Non-Aryan race.

The Aryans, on their southern invasions happened to meet many native races, and to make local adjustment, they have the practice of Anuloma and Pratiloma marriage systems. This was the cause for the production of more and more unprivileged classes called Candalas. The Dharma Sūtra declares two Candalas, the Janma Candala by birth and Karma Candala by conduct. Apart from the above two, the atheist, the miser, the ungreatful and the angry person, and the Vasistha come under the category of Candalas. The Janma Candalas are:

i) Patita - Sudra male with higher caste female
ii) Nishada - Brahmana male with Sudra female
iii) Pulkasa - Nishada male with Sudra female
iv) Ugra - Kshatriya male with Sudra female
v) Kukkutaka - Sudra male with Nishada female
vi) Radhakara - Vaisya male with Sudra female
vii) Magatha - Sudra male with Vaisya female

Manu ordains the 'Anuloma' as Bahyas, meaning outsider, whereas the Pratiloma as 'Hinas' meaning, the degraded. The Jain and Buddhist texts also make references to Candalas. According to Jain text, the Candālas are of three types, the Jati Jungita, Karma Jungita and Sarira Jungita. The hunters, painters, fishermen, tailors and acrobats are Jati Jungitas, by birth; those who rear birds and animals, acrobats and the barters are Karma Jungitas, by conduct; the dumb, the crippled, the hunch-back, the dwarfs and the one-eyed are Sarira Jungitas, by body.

The Buddhist text gives five hina Jatis in the name of Candalas - Vinas (basket-maker), Nishadas (hunter), Radhakaras (Chariot maker) and Pukkasas. Here the three Jungitas of the Jain text and the hina jati of the Buddhist are all of a professional class of unprivileged, almost seen in the Ancient Tamil Classics. The Sarira Jungita is mentioned in Cilampu as 'the hunch-back, the dwarf, the dumb and the deaf' ('கூனும் குறளும் ஊமும் செவிடும் அழுகு

மெய்யாளரும்' 5:118-19). The milēccar* is also identified with the Sarira Jungita.

The illicit union is also one of the basis for the formation of unprivileged class. The offsprings of a Sudra male with a Brahmana female, of an unmarried woman; of the union with sagotra woman (same gotra or clan), of an ascetic turned into family life and of a barber with a Brahmana girl are the Candalas on the basis of sexual taboo. Aputtiran and Sudamathi in Manimekalai come under this category.

A Tamil manuscript by name 'இடங்கை வலங்கை வரலாறு' also makes a mention about a number of unprivileged classes. The castes as enlisted in the manuscript are as follows:

i)	Paraiyaṉ	- offspring of a Sudra male with Brahmana female.
ii)	Kaṭaiyaṉ	- offspring of a Sudra male with Paraiya female.
iii)	Cemmāṉ	- Āyilyaṉ male with Brahmana female.
iv)	Malaikkuṟavaṉ	- illicit child of Iruḷa male & female
v)	Kaḷḷaṉ	- Paḷḷa male with Iṭaiya female
vi)	Maṟavaṉ	- Tacca male with Cēṇicci female
vii)	Nāvitaṉ	- Ambaṭṭa male with Kshatriya widow
viii)	Karumāṉ	- Manukula male with Manukala harlot.
ix)	Māṟaṉ	- Tacca male with Kāvicci female
x)	Eraṅkoli	- Cāliyan male with Sudra female
xi)	Incan	- Sudra male with Kshatriya widow
xii)	Cāṇāṉ	- Sudra male with Sudra widow.

Many of the above mentioned classes seem to have existed in the Caṅkam period but none of them had the sexual taboo. All of them come under professional taboo and are not recorded as inferior. Furthermore the Nāvitaṉ in Perunkatai is spoken of as the descendent of a superior race and of a noble birth.

* உரையா நாவின் உடம்பின் உரைக்கும் மிலேச்சர் *(முல்லை. 66)*

Dr. Hanumanthan relates some of the taboos - physical, ceremonial purity and impurity, food (beef & liquor), teritorial, social ostracism and sexual, occupational, religion etc., with the unprivileged.

The Sudras are excluded from performing certain ceremonies like Vajapeya sacrifice, Soma yaga, agniyaga and the upanayana education, thinking that they are impure.

The Banchavimsa Brahmana, prevents the Sudras to milch the cow that too, to be used for fire oblation. Those who perform certain rituals are restricted to take meat and even water in a clay vessel. Inter-dining with a sinner and perhaps taking food brought by a Sudra or by a female slave are impure activities for men of higher caste (Abastamba). Moreover, a Brahmana should not eat the food offered by an artisan, a physician, an usurer, a washerman, an outcaste, a wine merchant, a spy, a hunter and by a cobbler.

Influenced by Buddhism and Jainism the later Aryans gradually developed an aversion to beef eating and they segregated the beef eaters as unprivileged class. Veda Vyasa Smrita depicts Carmakaras (cobbler), Bhatas (soldiers), Rajaka (washermen), Nala (actor), Candala and the Dasas who ate cow flesh, as antyajas meaning unprivileged class.

From the remote past, the Aryans have the practice of drinking Soma pana and later on they developed an aversion to the habit of using liquor. Manu and Yakña Vākyas condemn this habit and so hence they degrade the toddy-tapers and those who are accustomed to this habit as underprivileged class. The Iḷavas and Tiyās of Kerala, the Cāṇārs of Tamil Nadu, the Iḍigas of Andra and the Pasos of M.P are reduced to this class, due to their profession and habit. However, the Ancient Tamil Society doesn't degrade these professions as well as the habit.

The Teritorial, social ostracism and sexual taboos do not have any role on the part of the Ancient Tamils. The Eyinar, Vēṭṭuvar, Kānavar and Kuṛavar of the Kuṛiñci region, the Kōvalar, Idaiyar, Āycciyar and Aṇḍar of the Mullai region, the U̲lavar, U̲latti of the Marutham region. the Paratavar of the Neytal region and the Maṛavar, Maḷḷar and Ma̲lavar of the Pālai region seem to have

nothing to do with any class conflicts. Moreover the other professional social groups of the Ancient Tamils - the Kūttar, Pāṇar, Porunar and Viṟaliyar and also the paṟaiyaṉ, tuṭiyaṉ and kaṭambaṉ of the Fine Arts groups; the umaṇar, umaṭṭiyar, taccar, valaiñar, paravar, kollar and ceṭṭi of the professional groups - are living together without any social confrontation or social hierarchy.

Among the Fine Arts group, the Tuṭiyaṉ seems to have been degraded in the Caṅkam age itself. The Caṅkam classics attribute him the word 'iḻiciṉaṉ' and 'iḻipiṟappāḷaṉ' meaning a degrade low born person. The word 'pulaiyaṉ' also has the sense of impurity and of the low profession of funeral obsequies and also one who plaited the straps of a cot. 'Pulatti' who washed the impure clothes is also segregated during Caṅkam Age.

Since the Ancient Tamil Society seems to be a classless one, there existed the social stratification and class hierarchy too. Tolkāppiyam, the Ancient Tamil grammatical work has very few clues regarding the stratification.

Tolkāppiyar, while discussing the status and possessions of the four varnas - Aracar, Antaṇar, Vaṇikar and Vēḷāḷar *(தொல். பொருள்: மரபு: 71-85)* clearly points out one of the fifth class, a degarded one who is not eligible to own the possessions.

> "மன்பெரு மரபின் ஏனோர்க்கும் உரிய
> அன்னராயினும் இழிந்தோர்க் கில்லை" *(தொல்: மரபு: 84-85)*

He also prevents the degraded people to be lauded as heroes and heroines in high-class Akam poetry *(அன்பின் ஐந்திணை)*, but they are eligible only for the 'kaikkiḷai' poem (on onesided love). This shows that there were people at the base of the social structure for whom certain privileges were denied.

There is a possibility of mobility between the classes.

> வேற்றுமை தெரிந்த நாற்பாலுள்ளும்
> கீழ்ப்பால் ஒருவன் கற்பின்
> மேற்பால் ஒருவனும் அவன்கட் படுமே.

In this Puṟam poem, Āriyappaṭaikaṭanta Neṭuñceḻiyaṉ clearly depicts the four different varnas (as 'வேற்றமை தெரிந்த நாற்பால்') and assertains that one could attain the superior status through education.

Tolkappiyar also makes a mention about the social stratification in another place where he speaks of the imperative verbs ஈ, தா, கொடு.

"ஈ என் கிளவி இழிந்தோன் கூற்று" (தொல். எச். 49)

"தா என் கிளவி ஒப்போன் கூற்று" (தொல். எச். 50)

"கொடு என் கிளவி உயர்ந்தோன் கூற்று" (தொல். எச். 51)

It is to be noted that words like cāti *(தொல். பொருள்: 597)*, aṭimai *(தொல். சொல். 56)* etc. also occur in Tolkāppiyam.

Caṅkam literature clearly depicts the existing system of separate settlements for the Tamils, according to their profession. கானவர் குடி, பாண்சேரி, பெரும்பாண் இருக்கை, அந்தணப் பள்ளி, கடவுட் பள்ளி, எயினக் குறும்பு, ஆயர் இருக்கை, வணிகர் குடியிருப்பு, மறைகாப்பாளர் உறைபதி, பரதர் மலிந்த பல்வேறு தெரு, உழவர் தனிமனை etc., all refer to the isolated settlements for these tribes.

Perumpāṇāṟṟupaṭai, one of the Caṅkam classics also pictures the colonial culture in the city of Kāñci where the Brahmanas, fishermen, traders, todday tappers, maḷḷars, and the iṭaiyar lived in separate streets and outskirts. 'Konṭi makaḷir', the princely captives refer to the slavery system practised in Ancient Tamil Society.

Cilappatikāram also supports this view. The descriptions of the City of Pukar and Madurai give a clearcut picture about the colonial settlements, due to their social hierarchy, political power and economic status. It is to be noted here that the 'Maruvūrppākkam' of Pukar refers to the settlement of degraded section of people whereas the 'Paṭṭiṉappākkam' is the place for the higher group. And hence, Iḷaṅkō speaks high of the "Paṭṭiṉappākkam" as

பீடு கெழு சிறப்பின் பெரியோர் மல்கிய
பாடல்சால் சிறப்பின் பட்டினப் பாக்கம்.

Besides mentioning the four varnas, Cilampu gives an account of the 'varṇa pūtas' (gods on guard) in detail. Moreover an interesting information with regard to Āycciyar living in the outskirts *(புறஞ்சேரி)* of Madurai, supports Dr. Ambedkar's view i.e., the

inhabitation of the unprivileged seems to have been segregated in the city outskirts itself. In addition to that the main theme of Cilampu itself is considered to be the conflict between the Vaisyas and the Kshatriyas.

Thus the study makes an attempt to postulate the unique feature of the Ancient Tamil Society in this perspective. There, the unprivileged are less in number. There is neither class hierarchical conflict nor religion oriented clash. It is negligible in preventing the unprivileged in the participation of social organizations and their functions. The Tamils openheartedly gave due respect and honour to all such classes. With effect of time, this independent free social movements of the Tamils were totally distorted, rather exploited by the Aryans and the introduction of their religious concepts. The honourable regional cum professional based class, culturally intermixed with the Aryans and thus the glorious nature of the native culture was poluted and degraded in the later periods. Though the Imperial Chola period happens to be a golden age of the Tamils in the political level, it is a peak for the cultural degradation where the natives were saddled with economic politico-legal, social and religious disabilities.

References

1. Ambedkar, B.R., 'The Untouchables', Maharashtra Govt. Publications.
2. Ambedkar, B.R., 'Who were the Sudras', Maharashtra Govt. Publications.
3. Hanumanthan, K.R., 'Untouchability' - A Historical study upto 1500 A.D., Koodal Publishers, Madurai, 1979.
4. Luniya, B.N., 'Evolution of Indian Culture', Lakshmi Narain Agarwal, Agra, 1989.
5. Manickam, S. 'Slavery in the Tamil Country - A Historical over-view', The Christian Literary Society, Madras.
6. Sharma, R.S. 'Sudras in Ancient India', Motilal Banarasidass, New Delhi, IIIrd, ed. 1990.
7. Subramanian, N. 'Sangam Polity', Ennes Publications, Madurai, 1980.

EDUCATION AND SOCIAL STATUS

A. Pitchai

0. Introduction

Tamil society has a hoary past and rich heritage. The antiquity of language and the treasury of literature indicate a high level of culture and civilization of the Tamils. Unless there was a sort of educational system in those times, the Tamil society could not evolve a worthy culture and civilization which produced masterpieces of great poetry. So, the education, literature and society are closely inter-related and mutually influencing leading to multidimensional developments and multi-directional changes. This paper throws light on the inter relatedness between education and social status in the domain of social heritage of the Tamils.

1. Pre-Historic society

1.1. The Tamils are considered as descendants of Sindu civilization which was in vogue in 2000 B.C. Some scholars hold the view that the Tamils were immigrants from the Mediterranean sea region, Far East Asia or Lemuria continent that was submerged in the Indian Ocean. However, most Tamil scholars opine that the Tamils are the indigenous population of southern peninsula. The Tamil country was inhabited by a large number of races and tribes. Mīṉavar (Fishermen) and villavar (Bowmen) were the earliest inhabitants of this region who were conquered by different tribes of the Nāgas such as Maṟavar, Eyiṉar, Oḷiyar, Ōviyar, Aruvāḷar and Paratavar. War and peace among various tribes resulted in the emergence of three principal kings, viz, Vēntar called as Cēra, Cōḻa and Pāṇṭiyar.

1.2. Early Tamil society was essentially tribal. A chieftain and his kins constituted a tribal community. Physical valour rather than intellectual power was rated high in the primitive society. The children became members of the community through some initiation rites and inherited traditional knowledge and skills from the parents.

There was no formal institution to impart education to them.However, writings on terracottas excavated in Tamilnadu state the prevalence of a writing system in the prehistoric Tamilnadu.

The Caṅkam age underlines a transition period from tribal society to agro based feudal society.

2. Socialization

2.1. Socialization is the process of learning how to interact in society. As children interact, they learn about society and its system. Some of the important agencies of socialization are the family, schools, peer groups and the mass media. Teachers and schools play an important role in the socialization of an individual. It is in schools and colleges that the culture is formally transmitted and the lore and learning and the science and art of one generation is passed on to the next. The communications they received from their leaders help to socialize them and make them finally mature members of their societies.

2.2. During the Caṅkam age, education was a concern of the individuals. There were a band of teachers who imparted primary and secular education to childern. The words like āciriyaṉ, āsāṉ, kaṇakkāyaṉ and pulavar suggest the prevalence of teaching profession. Teachers were paid by the students concerned. There were no seperate establishements. Buddhists and Jains conducted classes in the monastaries. Temple organizations and Saiva maṭṭs also played significant roles in Sanskritic and Tamil education respectively. Only in the Cōḻa period, the education got formalized and royal patronage was extented.

2.3. From ancient time onwards, the Tamils realised the importance of education. Āriyapaṭai kaṭanta Neṭuñceḻiyaṉ, who was a king as well as a poet stressed the need of education in the following lines (puṟam.183.1-2).

> Uṟṟuḻi utaviyum uṟuporuḷ koṭuttum
> piṟṟai nilai muṉiyātu kaṟṟal vēṇṭum

The post-Caṅkam poets also pointed out the usefulness of education. According to Tiruvaḷḷuvar, learning is the chief factor which distinguishes human beings from animals and literacy and numeracy knowledge are compared to two eyes of man (Kuṟaḷ:392). He believes that if one gets learned in one birth, he will continue the fruits of education in sucessive seven births. Knowledge and education are associated with six angas of the state, viz, army, citizen, finance, organisation, friendship and security (Kuṟaḷ:381). The society expected that the king and ministers should be learned men. Knowledge and

education with a sense of enquiry are the pre requisite for an ambassador. The king had a court of senior learned persons as his advisors.

2.4. Knowledge and proficiency in legal and religious literature were looked upon as one of the qualifications for every aspirant after a position in the general assembly of some of the villages. The inscription at Manur in Tirunelveli (EPI:423 of 1906) dated in the thirty fifth year of reign of Māṟañcaṭaiyaṉ (about 9c. A.D.) gives us information that the children of shareholders in the village should be well-behaved and studied the Mantra-Brahmana and one Dharma if they want to represent the share held by them in the village assembly. Similarly the two inscriptions in the Vaikuṇṭa Perumal temple at Uttarmāttur, assigned to the 10c A.D., laydown that a member to be eligible for nomination, by his word "must know the Mantra-Brahmana" and if he owns only 1/8th of land (the property qualification amounted to a quarter (Vēli) of tax paying land) he must be proficient in one Veda and in one of the four Vāṣyas by explaining (it to others).

2.5. The Caṅkam Literature glorifies the womenhood. The poetesses of the Caṅkam age form 6% of the total population (30/473) which represent different strata of the society. Pāri makaḷir hail from royal family whereas Eyiṉi, Kuṟatti and Kāvaṟ peṇṭu belong to the low strata of the society. Auvaiyār was a bard. This suggests that women occupied a pride of place in the society. Auvaiyār was a celebrated poetess on par with Kapilar. Women were not deprived of education and their learning was encouraged by the society. From the inscription of Vēdal, dated 885-86. A.D (SII, Vol.III, No.92) it is made known that Kanāka vīra kuṟattiyār, a female disciple of Guṇakīrti-Bhaṭāva of Viṭal, was teaching her five hundred pupils. This shows that there were Jain lady teacher and the education was imparted to boys and girls in the same class.

3. Status

3.0. Society is a network of statuses. Status is simply defined as a social position in a group or society. It is of two knds, viz , ascribed status and achieved status. A person gets ascribed statuses like age status, sex status, caste status and race status because of his birth in a particular community. But, achieved statuses such as educational status, occupational status, political status and religious status can be acquired

by an individual through his efforts. So, educational status is a sort of achieved status which is given much priority in an advanced complex society. Tribal society gave imortance to ascribed statuses whereas feudal society treated equally both ascribed and achieved statuses. But, modern industrial democratic society prefers achieved status only. Sociologists elaborately study role and status, status relations, status conflicts, status symbols, status succession, associational/communal status, multiple status and so on.

3.1. Role

A role is the dynamic or behavioural aspect of status. Statuses are occupied, but roles are played. A role is the maner in which a given individual fulfils the obligation of a status and enjoys its previleges and prerogatives. Sometimes, different individuals do different things in the same status. The status is cultural whereas role is behavioural. It is also to play a role without occupying a status. Status is an institutionalized role. Historically speaking, the role always comes firts, but at any given moment in a complex society, a status precedes the incumbency of the individual. Thus, although status and role are correlative and closely related phenomenon, it is not possible to have one without the other.

The Caṅkam literature gives an account of various roles played by different individuals who constitute the society. For instance, Puṟam verse (312) of Poṉmuṭiyār enumerates roles for mother, father, blacksmith, king and the youth. The role of the father is to impart education in martial arts and related studies. The youth are expected to go for battle field in order to kill the elephants of enemies. A Puṟam verse (183) states that the students should learn with obedience and without superiority complex, eventhough he offers cash and kind to his teacher. Tiruvaḷḷuvar reiterates that the students should learn the subjects thoroughly and they have to adhere to codes of conduct they have learnt. There are some references regarding the roles of teacher in medieval bhakti poetry and epics. Above all, Naṉṉūl gives a vivid picture of behavioural matrix of students and teachers.

Naṉṉūl prescribes personality traits for a good teacher as well as good students. It tries to classify three types of students in terms of their power of memory and expression. The teacher occupies a seat higher than the students and begins lessons with prayer. After the lesson is over, they must accompany their teacher like a shadow so as to learn then and there about environments. Students do not have

free will and they have to act according to the will and pleasure of the teacher. Learning by listening and by heart are given high priority in the learning process. He follows a sort of programmed instruction and mastery in the learning of special subject is stressed in higher education.

3.2. Status Succession

Statuses are highly differentiated in complex societies. They also tend to be arranged in such a manner that individuals occupy them in regular sequances. Faculty ranks also have their Progression-Instructor/ Demonstrator, Assistant Professor/Lecturer, Associate Professor/ Reader, Professor, Emeritus Professor. Old age represents a period of status relinquishment. One does not of course relinquish ascribed statuses, but achieved statuses tend to diminish in the later years. This period of status relinquishment is also a period of severe adjustments for the individual. When an individual occupies the status of emeritus Professor, he finds no corresponding role demanded by his new position. This is an example of a status without a role. Thus, in a complex society, statuses are stratified and status transitions are regular phenomena in the lives of individuals in all societies.

The Caṅkam literature has scant references regarding status succession of teachers. Attributive words such as Iḷampālāciriyan̲, āciriyan̲/Kaṇakkāyan̲ and Kulapati indicate - represent a certain regular progression in terms of status. Iḷampālāciriyan̲ is a primary preceptor whereas āciriyan̲ is a teacher of a higher education. A teacher is called as kulapati if he has taught more than thousand students. In medieval period, peṟaciyar is used to denote senior respectable teacher of high status.

3.3. Status Symbols

Visible marks of various positions in a group or organisation are said to be status symbols. Status symbols serve as cues which enable the members of a group or organisation to perceive the status of other members accurately and thus guide their behaviour appropriately. Some statuses are highly 'visible' especially those based upon the biological categories of age sex and ethnic group affiliation.

Tolkāppiyam puts forth fourfold division of classes in the marapiyal of poruḷatikāram and it explains the status symbols for each class. Their occupational statuses are symbolised by various kinds of costumes and possessions. Brahmins play the roles of teaching and learning compulsorily. They are permitted to hold nūl, karakam, maṇai[1]

and mukkōl (book, water-container, seater and arm-stand). These signs of statuses are special kind of material cultural traits. A rich collection of material culture makes possible a very high degree of precision in status identification.

3.4. Associational Status

Although people occupy many statuses simultaneously, they play in them only intermittently. The communal status of a university professor is professor or educator. Within university, there are certain associational statuses, such as chariman of the department of modern languages. These associational statuses provide additional illustrations of the point that individuals in complex society occupy many statuses at the same time, eventhough they do not play all of the corresponding roles simultaneously.

According to a tradition, there were three Caṅkams in Tamil in various periods of pre-history to promote Tamil literature and to preserve it for posterity. Most of the historians and Tamil scholars agree on the existence of one Tamil Caṅkam. There are many references (Tol.Pāyiram, Maduraikkāñci. 761-63, Ci<u>r</u>upāṇ : 66-67, Pati<u>rr</u>u : 9, Patikam, Pu<u>r</u>am : 58.12-13, 72:12-16, Kali : 35.17-18, Kali : 68:2-5, Paripāṭal-3) in the Caṅkam literature which support the existence of a council of Tamil scholars and poets summoned by the kings from time to time to regulate the state patronage and to set the stamp of approval on works conforming to standard. Māṅkuṭi Marutan<u>,</u> author of Maturaik Kāñci, is said to be the president of a Tamil Academy. As the composing of poems or the poet is the communal status of Māṅkuṭi Marutan<u>,</u> the associational status of him is the president of Tamil Academy (Pu<u>r</u>am:72).

4. Stratification

4.1. Stratification appears in societies except those that are exceedingly small and simple. Class and caste structures, although they exhibit a difference of degree, are forms of stratification. Society is composed not only of different groups but also of different strata. These groups are ranked or evaluated as higher or lower. Social stratification works with two factors - the size of the society and the divisions of labour. The class is a universal phenomena and it is related to status. The class structure is characterized by various criteria like education, wealth, occupation and religion. The status of an individual

is ascribed to family which inherites it from generation to generation. So, the family factor introudces stablity into the structure and additional sanctions like religion introduces rigidity. Thus classes are formed and perpetuated in human societies.

4.2. The primitive Tamil society has two classes of people, viz. talaimakkaḷ (leaders) and potumakkaḷ (public) supported by 'aṭiyōr' and vin̲aivalar (slaves and servants). Tolkāppiyam states in akattiṇaiyiyal, kar̲piyal and marapiyal that some people are ranked higher. Antaṇar, aracar and vaṇikar are grouped as higher class whereas vēḷālar is termed as lower class. Higher class is alone eligible for vedic education and other rites including upanayana and marriage rites. Tolkāppiyam uses the word 'uyarntōr' in many places to denote these three groups of people. It enumerates six roles of pārppār whose primary duty is teaching to other classes. No other class was allowed to impart education, particularly, vedic education to the people. However, there were some non-aryan teachers and poets who were held in high esteem. From the data of Tolkāppiyam and the Caṅkam literature it is obvious that Tamil society was under the process of becoming a complex society leading to form a stratified society. Due to the impact of Bhakti movement in Pallava period, Tamil society emerged as a permanant stratified society with class structure in the Cōḻa rule.

5. Mobility

5.1. Mobility means 'changing one's position'. Social mobility occur in a variety of ways. It is of two types namely, vertical mobility and horizontal mobility. A move from one job to another job of equal rank is horizontal mobility. A change to a job of higher rank is upward mobility and a movement to a job of lower rank is downward mobility. Each of these illustrates vertical mobility. In a stratified society with open class structure, education serves as one of the main criteria for upward mobility of an individual from a lower class to higher class.

5.2. The ancient Tamils relalised that education is a means of upward mobility and it brings equality through the social changes. From the verse of Āriyappaṭai kaṭanta Neṭuñceḻiyan̲,

Vēr̲r̲umai terinta nār̲pāl uḷḷum
kīḻppāl oruvan̲ kar̲pin̲
mēr̲pāl oruvan̲ avan̲kaṇ paṭum (pur̲am. 183.7-9)

it is inferred that if a person from a lower class gets educated, he will be placed in the higher class. Tiruvaḷḷuvar expresses the same idea in the following couplet:

> mēṟpiṟantār āyiṉum kallātār kīḻppiṟantum
> kaṟṟōr aṉaitilar pāṭu (409)

Other ethical poetry and Arunkalacceppu support upward vertical mobility of learned individual. The Nalatiyar follows the Tirukkuṟaḷ in the same vein:

> kaṭainilattōr āyiṉum kaṟṟaṟiṉ tōrait
> talainilattu vaikkap paṭum (133)

Ciṟupañcamūlam compares eduated and uneduated with Devar and Narakar respectively. All the ethical literature glorify education and the learned person.

According to some Tamil scholars, Auvaiyār and Kapilar might be members of Pāṇaṉ clan. A Puṟanāṉūṟu verse makes mention of four primitive clans in Tamilnadu such as Pāṇaṉ, Paṟaiyan, Kaṭampaṉ and Tuṭiyaṉ. Auvaiyār and Kapilar progressed from the lower rank of pāṇaṉ to higher rank of antaṇar because of education and their literary out put. Eventhough Aryan class structure was a model to evaluate statuses of groups and to group them in a rank scale, Tamil class structure has been an open class structure since it allows lower class to make vertical upward mobility to achieve social status of higher class. So, education facilitates upward moblity in Tamil society.

6. Power

6.1. According to Max Weber (1946), status is one of the three sources of power. Power means the ability to control or influence the bahaviour of others. It is a universal phenomena in human societies and is a fundamental entity of the society. It is a function of the honour and prestige a person receives from others in the society. American sociologists studied the close association between power and prestige. It is found that the class that has most prestige will have the most power. These two phenomena are not always identical and in fact they are independant variables. Power is also variously identified with influence, eminence, competence, dominance, rights, strength, force and authority.

6.2. During the Caṅkam epoch, poets and scholars were held in respectable social position. Because of prestige and honour, they influenced cheiftains and kings of Tamilnadu. In order to bestow

recognition to their scholarship, the kings extended royal patronage. They donated tax-free lands and villages. They created many endowments to encourage Tamil scholars. From Kaliṅkattupparaṇi, it is known that Kaṭiyalūr uruttiraṅkaṇṇaṉār was awarded with a gift of 16,00,000 poṉ by Karikālaṉ for the composition of Paṭṭiṉappālai. Patiṟṟuppattu states that Kaṇṇaṉār got five hundred villages, Kāppiyaṉār ten lacs of rupees and Nacceḷḷai one lac of gold coins. Kapilar was honoured by granting the extent of lands that he was able to see from the top of the mountain called 'naṉṟēmā'. Inscriptions of the Cōḻas and copper plates of Pandya give a vivid picture of gifts and endowments to learned Brahmins and artists in Caturveti maṅkalams. It is said that Rajarajan II installed statues for his acharyas in Tārāpuram temple. Learned persons were also awarded titles in recognition of their merit.

6.3. Poets of Caṅkam age played historic roles in times of crises, so as to maintain social order and peace. Picirāntaiyār raised voice against more taxation whereas Veḷḷaikkuṭi Nākaṉār appealed to the king to cancel old taxes that could not be paid. Kuṭapulaviyaṉār suggested to give top priority to agriculture. Kōvūrkiḻār tried to avert war between Naḷaṅkiḷḷi and Neṭuṅkiḷḷi and to save the children of Malayamāṉ from killing by Kiḷḷivaḷavan. He adviced Neṭuṅkiḷḷi not to kill Iḷamtattaṉ. Ālattūrkiḻār stopped Kiḷḷivaḷavaṉ who came to besiege Karūr. On behalf of Atiyamāṉ, Avvaiyār called on Toṇṭaimāṉ as an ambassador to prevent war. All these references underline that poets were committed to social welfare and that they used their powers for constructive activities.

7. Conclusion

Education confers a status to an individual. Educational status is an achieved status which an individual attains through his efforts. Importance of education and social statuses effected by education were well realized by the poets.

As ancient system of education in Tamilnadu was not sex discriminatory, women were encouraged to liberal and secular education. Women worked as teachers and their social statuses were noteworthy. Eventhough education was a private concern during the Caṅkam and Post-Caṅkam periods, it was formalized and institutionalised in the Pallava and Cōḻa periods. Schools and collages attached to monastaries, temples and mutts began to function as

socializing agency. Learning was considered as a chief criteria for kings, ministers and ambassadors. Role of teachers and students were codified clearly in the Nannūl of medieval period. References regarding status symbols, status succession and associational statuses are very scant in the Caṅkam literature. In spite of being a stratified society education facilitated upward mobility to attain social status of higher class. Poets occupied the pride of place in all the periods and they used their powers to avert many disasters. They were honoured with cash and kind. Thus, education and social status are inseperably related in the cultural fabrics of Tamil society.

Bibliography

Bierstedt, Robert, The social order, Tata McGraw-Hill publishing Co. Ltd., Bombay, 1970 (3rd Ed.,)

Chakravarti, A., Jaina Literature in Tamil, Bharatiya Jnapita Publication, New Delhi, 1974.

Eshleeman, R. Joss, and Barbara G. Cashion, Sociology; An Introduction, Little Brown Company (Canada) Ltd., Boston, 1983.

Gurumurthy, S., Education in South India (Ancient and Medeval periods) New Era, Publications, Madras, 1979.

Husaini, S.A.Q. The History of the Pandya country, Selvi padippagam, Karaikudi, 1962.

Lokanayagi Nannitambi, Cōḻar Kālattil Kalvi (Education in Chola period), Ārāycci, Jan 1970, pp.359-375.

Nālaṭiyār, Palaniyappa Brothers, Madras, 1973.

Saminathaiyar, U.V., Puṟanāṉūṟu, Dr. U.V. Saminathaiyar Nūlnilayam, Thiruvanmiyur, Madras-41, 1971.

Santosh Kumar Das, The Educational system of the Ancient Hindus, Gian Publishing House, Delhi-7, 1986.

Somasundaram Pillai, A History of Tamil Literature S.I. Saiva Siddhanta Publishing Ltd., Madras, 1968.

Subramanian, S.V., and V.R. Madhavan, Heritage of the Tamils : Education and Vocation, International Institute of Tamil Studies, Madras-113, 1986.

Tirukkuṟal, S.I. Saiva Siddhanta Publishing Ltd., Madras, 1967.

Tolkāppiyam (Ilam), S.I. Saiva Siddhanta Publishing Ltd., Madras, 1982.

THE FAMILY AND SOCIETY

R. Shanmugam

1. The Pattern of the Family

Two views

The family has been viewed in two ways by modern Sociologists. It can be studied as a universal and permanent institution of mankind, that is, as a functional unit. The concept of function as here defined, thus, involves the notion of a structure, consisting of a set of relations among unit entities, the continuity of the structure being maintained by a life process made up of the activities of the constitutent units.[1] There is another way of viewing the family, that of regarding it as a group or a deliberately formed ever active-affected association. Such an approach would study the form and the content of the family, ie. the character and composition of the family.[2] Basing on these two ways of looking at family, an endeavour is made, in this paper, to bring forth the various facts that go to make the pattern of the family of the Tamils in the Caṅkam Age, as a functional unit and as an ever-active affected association.

Sources

The primary sources for this study have been the earliest eight anthologies, ten idylls and Tolkāppiyam. The materials for a study of the pattern of the family of the Tamils in the Caṅkam Age are very scanty; hence any observation is, in most cases, bound to be based more on indirect evidence like literary allusions and phrases than on direct and systematic data. The procedure, therefore, that can be followed with best advantage is to survey the subject from the various points of view, from which conclusions may profitably be drawn. Such an enquiry would obviously be limited in scope. But considering the dearth of materials, such a limitation cannot be avoided.

---

1. RadcliffBrown A.R., Structure and Function in Premitive Society, p. 180.
2. Majumdar, D.N.&Madan.T.N, An introduction to Social Anthropology, p. 55.

Pattern of Kinship

Talcott Parsons observes that it can perhaps be regarded as well established that, with proper precautions, an analysis of kinship terminology can serve as a highly-useful approach to the study of a functioning social structure.[3] Seen in these terms the family and kinship system is not simply the natural way to live but constitutes a highly exceptional mode of the patterning of relationships in the family of the Caṅkam age. Generally an examination of the kinship terminology, whether it has been gathered from highly conventional literature or from contemporary records or from personal observation and direct on the spot study of any society, to a very great extent, reveals the functioning of the kin and the family and gives expression to sentiments, stresses and strains, inherent in a particular structure and pattern.

Caṅkam terminology

What is distinctive about the system in the family of the Caṅkam age is the absence of any important terminologically recognised units which cut across conjugal families including some members and excluding some others.

Family of orientation

In every society people are bound together in groups by various kinds of bonds. The most primary of these bonds is called kinship. Firstly the basic family of orientation is the structure in the society in which, from the moment of one's birth, begins the socialization of one's self. The members of the family of orientation, mother, father, and siblings or substitutes for any one of them, foster and provide the most decisive mould for the individual's personality in the early part of one's life. In the later part, the relation of spouse and children in the family of procreation, greatly socialises and makes impression on one's personality.

Family of Procreation - Tolkāppiyam

Tolkāppiyam, the earliest extant treatise on language and life of the Tamils and Eṭṭu-t-tokai and Pattup-pāṭṭu, the earliest extant anthologies of Tamil literature, faithfully portraying to a great extent

3. Talcott Parsons, The family : It's function and destiny, pp. 173-184.

the contemporary life, do not give much material on family organisation. A little material which has been gathered against great odds is given below in connection with the discussion of the kinship terminology in the social life of the Tamils in the Caṅkam age. Tolkāppiyar enumerates the contexts in which a foster-mother speaks during the pre-marital activity in a family. The foster-mother, whom Tolkāppiyar vivdly portrays in his work Tolkāppiyam, while, showing a certain interest in the love affair of her foster daughter, enquires about the family lineage of her lover in order to evaluate it. The real purport of the enquiry of the foster-mother is to know whether in the selection of the mate of her foster-daughter there is the existence of equality between them in their relationship. In this context a phrase occurs in Tolkāppiyam.[4] This phrase in this context suggests that in those ancient days the Tamils seemed to have had an idea of the structure of the family of orientation and of the family of procreation.

Naccin̲ārkkin̲iyar's interpretation

Nakkīrar, the author of Tirumurukāṟṟu-p-paṭai, while describing the life of a Brahman, who worshipped Lord Murukan̲ at Tiru Ērakam says that his families on both sides were famous and were great in descent.[5] Naccin̲ārkkin̲iyar, the famous commentator, interprets this poetic-phrase as suggesting what may now be called the relationship of the family of orientation and of the family of procreation in the Caṅkam Age.

Affinal Kinship

Kinship terms are the terms used in designating kin of various types. The first kind of bond which arises out of a socially or legally defined marital relationship is called affinal kinship. The affinal kins are not connected to each other through blood in the family of the Caṅkam age. An indication of the absence of the connection between affinal kins is seen in a verse in Kuṟuntokai. After the clandestine union with his lady love, a lover inspired by joy and awe at the working of the providence in their life, declares in front of his lady-love that even though their parents on both sides are not related either by blood or by friendship and even though both of them were never

4. Tol. Poruḷ-kaḷavu. 1061 : "irupāṟ kuṭiporuḷiyalpin̲ kaṇṇum"
5. Muruku : 178 "iruvar-c-cuṭṭiya palvēṟu tolkuṭi"

previously acquianted with each other, their union has been brought out by providence, just as the rain-water mingles or mixes with the red-soil taking to itself the very colour, odour and taste of the soil.[6]

Primary kinship

Those kins who are related to each other directly through descent are called lineal kin and those who branch out from the main group, like uncles and cousin are called collateral kin. Kinship terminology related to collateral kin is totally absent in Tolkāppiyam as well as in almost all Caṅkam literatures. It is not possible, therefore, to study the degree of kinship of the Caṅkam age in great detail. The words denoting the relations in Caṅkam Age, now available from Caṅkam anthologies, are very few. For the present we can safely assume that the range of the kinship system was very narrow and hence we may call the system of those ancient days a narrow-range kinship system. Nowhere in Caṅkam literature reference is made to a kin of the secondary degree, called secondary kin who was not directly or immediately related to an individual. On the other hand Caṅkam literatures show relatively more evidence for one's direct relations even though small in number who may be called primary kin.

Classificatory and Descriptive systems of kinship.

Morgan, who made a significant contribution to the study of kinship terms, has given a nomenclature which is still widely used by Sociologists and Anthropologists all over the world, for the two broad categories of kinship terms, namely "the classificatory system" and "the descriptive system" of kinship terms.[7] In classificatory system several people are referred to by the same terms of designation; such terms refer more to relationship rather than to kin.

Kinship terms from the root ai

In Caṅkam Age, the mono-syllabic root "ai" which means "worthy of profound respect" and reverential awe,[8] either with (gender and number) pronominal suffix morphemes or with pronominal prefix morphemes or with both pronominal prefix and suffix morphemes, is

---

6. Kuṟun : 40.
7. Morgan, Ancient Society.
8. Tol. Col-Uri. 868.

extensively used for referring almost to all the relations and the kinsmen who are older than or equal to the individual (This individual is called "ego" by modern social scientists) with any reference to their generation and lineage or descent. The kinship terms, thus formed by this monosyllabic root 'ai' may belong to classificatory system of Morgan's monenclature. In the kinship terms formed by the monosyllabic root 'ai' the pronominal prefix morpheme not only indicates the distance or the degree of relationship such as primary, secondary etc., based on one's intimacy with a kin, but also the functional capacity of a kin in the domestic affair of a family. The pronominal suffix denotes the gender, the number and the reverence one possesses with reference to a kin. In Tolkāppiyam, 'aṉṉai' refers to one's elderly female kin probably mother;[9] 'taṉṉai' denotes, one's elderly male kin probably brother or siblings.[10]

Kinship terms

(a)	Father	
	entai	Kuṟuñcip. 467. Kuṟun. 40
	nuntai	Aink. 92, 98, 294. Kuṟun. 40.
	tantai	Tol. 347, 1083, Puṟam. 340, 341.
	attaṉ	Kuṟun. 93.
(b)	Mother	
	yāy	Puṟam. 156, Kuṟun : 40, 51, 84
	ñāy	Kuṟun. 40.
	tāy	Tol. 1084, 1119, 1139
	aṉṉai	Tol. 1192, Kuṟun. 38
	naṟṟāy	Tol. 982, 1148.
(c)	Brother	
	taṉṉai	Tol. 1083, 1447
(d)	Sister	
	eṅkaiyar	Tol. 1092
	taṅkaiyar	Kuṟun. 335, 392, Ciṟupāṇ. 190. Aink. 363.

9. Tol. Poruḷ - poruḷiyal. 1192.

10. ibid - kaḷavu - 1083; ceyyuḷ - 1447.

(e) Husband

Kaṇavaṉ	Tol. 1025.	Muruku.7; Kuṟun. 14,49,151.
Kātalaṉ	Tol. 1025	Maturaik. 663.
Koḻuṉar	Malaip. 302	Kuṟuṉ. 293
Koṇkaṉ	Aink. 181.	

(f) Wife

Maṉaivi	Tol. 1025, 1097	Kuṟiñci 154
Kātali	Tol. 1025	Kuṟun. 120, 151.
maṉaiyōḷ	Kuṟun. 164	

(g) Children

Kuḻavi	Muruku. 259.	Puṟam. 4, 319, 323, 379. Kuṟuṉ. 64, 132.
Makavu	Peṟum. 89, 271	

(h) Son

makaṉ	Tol. 359, 1120	Kuṟun. 31
putalvaṉ	Tol. 1092, 1118,	Ciṟupāṇ. 61. Puṟam. 9, 15.

(i) Daughter

makaḷ	Tol. 1025, 1061	Ciṟupān. 136.
makaṭu	Ciṟupāṇ. 192	Perum. 58, 304.

(j) Kins

tamar	Tol. 987, 1057, 1216
kiḷai	Tol. 893 Muruku. 29. Puṟam. 17.
cuṟṟam	Tol. 1025, 1138. Maturai. 602
kuṭi	Tol. 650, 1061. Muruku. 178, Puṟam. 183. 335
uṟṟōr	Ain. 278.
okkal	Perumpāṇ. 470 Ciṟupāṇ. 139. Puṟam. 69.
kēḷir	Porunar. 74. Puṟam. 42. Kuṟun. 40.

A Note on the above

Even though kinship terms like māmaṉ, māmi denoting father-in-law and mother-in-law respectively are absent, the terms like `nuntai' in the particular contexts spoken to the future wife referring the father-in-law (direct meaning is your father) and in 'ñāy' for mother-in-law (direct meaning is your mother) were in vogue in the Caṅkam poetry. Cempula-p-peyal nīrār, a poet in Kuṟuntokai, puts these kinship terms

in the dramatic monologue of a hero.[11] Kinship terms relating to grand-father, grand-mother are also not found in all the Caṅkam literatures, except Paripāṭal in which. to refer to an old-aged women, the term pāṭṭi is used by the poet.[12] Even here it does not directly refer to a grandmother. Kinship terms directly denoting son-in-law, daughter-in-law and siblings (of brothers and sisters) are also absent in these earliest literatures. Perhaps 'taṅkai' may denote a younger sister.[13] But to come to a definite conclusion or statement about this is very difficult. With regard to an elder sister, elder brother and younger brother and their affinal kins, terms are not at all to be seen in these literatures. The term 'marukaṉ', now literally used for denoting a son-in-law or a son of a sister, was in those days generally used for pointing out to one being a descendant in a lineage.[14]

Classification terms larger than description

On these above facts one should not jump to any conclusion. Even though the terms directly referring to certain kins may not have been found in these earliest literatures, the relationship as such, as we referred above, would have been there and possibly these kins would have been referred to by terms of a general nature based either on the basis of age or on the basis of degree of intimacy in relationship. Here a 'cūttiram' in Tolkāppiyam it seems, echoes this attitude of the age with regard to kinship terms, especially while addressing or calling a female companion by a heroine, or addressing or calling a heroine by a female companion. Both of them use the single term "aṉṉai"[15]. As we have already noted, several people were referred to by the same term of designation. Such terms, Morgon calls, as classificatory system of terms. The words 'makaḷ', 'makaṉ', 'ciṟār', and 'aiyar' are but a few of the words that come under the category of classificatory system of terms. 'Makaḷ' refers to a daughter, a heroine, and any grown up girl.[16] So also 'makaṉ' refers to a son, a hero and any grown up boy

11. Kuṟun : 40.
12. Pari : 10, 37.
13. Kuṟun : 335, 392.
14. Puṟam : 46, 126, 348, Perumpāṇ : 444.
15. Tol. Poruḷ. - poruḷiyal. 1192.
16. Makaḷ-daughter-Aiṅk: 96,97, heroine:Aiṅk : 181, grown-up girl - Aiṅk : 297. Tol. Poruḷ-Puṟattiṇai. 1025.

or youth;[17] 'Ci<u>r</u>ār' refers to sons or young boys.[18] We find that in the Caṅkam literature descriptive system of terms, ie. a term referring to a single person such as the terms 'ma<u>n</u>aiyōl', 'ma<u>n</u>aivi' for wife,[19] 'Kaṇava<u>n</u>' for husband[20] are also found. But terms belonging to descriptive system are very small in number whereas in classifacatory system the words are found in a greater number. Probably this may have been due to the absence of a system of consanguinous family (joint family) and the presence of a nuclear conjugal family with a liberty allowed to its members which has been based firmly on the social conventions which in term emphasise the homogenous development of the society.

2. Partiarchal system

Pati<u>r</u><u>r</u>up-pattu controversy

In this connection one may briefly refer to the controversy whether the Cēra succession was patriarchal or matriarchal. The colophon verses or patikam verses found in Pati<u>r</u><u>r</u>uppattu were interpreated different by different authors. The late lamented Somasundara Bharati and M. Ragava Iyyengar tried to interpret those lines as referring to matriarchal succession - as referring to a queen-always a daughter of a Cēra-who was married to a chieftain outside the Cēra family but who however brought forth the child to succeed to the throne of her Cēra father. This position was hotly contested by the late lamented M. Ragava Iyyengar who concluded that there was no question of matriarchal succession. Bharatiar relies on words like 'Veḷiya<u>n</u> Vēṇmāḷ Nallini', 'Vēḷāvi-k-kōmā<u>n</u> Patuma<u>n</u>tēvi', 'Cō<u>l</u>a<u>n</u>, maṇakkiḷḷi'[21]. These can be however explained as 'Nalli<u>n</u>i', the daughter of 'Veḷiya<u>n</u> vēṇmā<u>n</u>;' 'Vēḷāvi-k-kōmā<u>n</u> Patuma<u>n</u> tēvi', may be explained as referring to the queen who is the daughter of 'Vēḷāvi-k-kōmā<u>n</u>'; 'Cō<u>l</u>a<u>n</u> maṇakkiḷḷi', is the daughter of the Cō<u>l</u>a king and called 'maṇakkiḷḷi'. It is significant to note that this lady bears the Cō<u>l</u>a title

---

17. Maka<u>n</u> - son, Tol. E<u>l</u>uttu - Puḷḷimayaṅk : 359. hero, youth, Ku<u>r</u>un : 31
18. Ci<u>r</u>ār - Son - Perumpāṇ - 223. Young boy - Perumpāṇ : 248.
19. Ma<u>n</u>aiyō<u>l</u> - Ku<u>r</u>n : 164. Ma<u>n</u>aivi - Ku<u>r</u>iñci : 154.
20. Kaṇva<u>n</u> - ku<u>r</u>un : 14, 49, 151.
21. Somasundara Bharatiar S. Cērar tāyamu<u>r</u>ai.

'kiḷḷi'. So also by the term 'Vēḷāvikkōmaṉ tēvi', one may mean the daughter of 'Vēḷāvikkōmaṉ'. There is the term "oru tantai inṟa makaḷ poṟaiyaṉ tēvi" the daughter of an unique father and the great queen of the Cēra. One has to note the ambiguity in the use of the term 'tēvi'. It may be combined with parental lineage or the husbands lineage, therefore, meaning a princess or a queen. A verse in Patiṟṟup-pattu as interpreted by the commentator refers to the queen of Cēra who brings forth the prince to succeed him[22] reminding one of the 'putra kamesti' sacrifice. In effect, the succession seems to be universally patriarchal.

Patronym

The term, 'Maṇakkiḷḷi' points to a curious usage where even women folk were being called in relation to their father's family. The other custom of having names of their grand-parents is well known in Caṅkam literature and Tolkāppiyam.[23] Tolkāppiyam speaks of 'Ātaṉ + tantai' and 'Pūtaṉ + tantai' becoming 'Āntai' and 'Pūntai' respectively. Again a proper name ending in / - an/ when followed by the name of a son, gets its /-an / ending changed into /-am/ ending. This gives us a picture of the usage according to which there will be an alternation of such names from generation to generation as "Ātaṉ > Āntai", 'Pūtaṉ > Pūntai' etc., or 'Cāttaṉ Koṟṟaṉ', 'Koṟṟañcāttaṉ' etc., Two names of the family go on alternating. We know such an alternation of names in the later age, Cōḻa family - 'Rajakesari' and 'Parakesari'. In the later Pāṇṭiya family also 'Caṭayaṉ' and 'Māṟaṉ' were occurring alternatively to the succession of kings.

Inheritance?

Did the children not only inherit the name but also inherit the property of the grand father? Does the term 'tāyam'refer to these[24] people connected by 'Dāyabhāga'? If this is correct the child must be taken to have inherited the property by his very birth. This will be justifying what the ordinary man states nowadays that a grand son inherits the grandfather's property by his very birth. There are not

---

22. Patiṟṟup. 74

23. Tol. Eḻuttu - puḷḷi mayaṅk : 347 - 350.

24. Tol. poruḷ - poruḷiyal- 1167; Porunar : 132. Paṭṭiṉap : 227, Malaipaṭu : 550-51.

definite evidences for this except the practice of naming the child; Even there one cannot generalise that all the proper names can be explained in these terms. If the inheritance was as the one suggested above, one must have a joint family of atleast three generations living together. But we have no such evidence. People proud of their ancient lineage may speak of three past generations; but from that, one cannot conclude that the members of three generations lived together as a joint family.

CONTRIBUTION OF BUDDHISM TO SOCIAL ELEVATION

N. Muthu Mohan

The problem of contribution of religion to social elevation is a complex one. In general, it can be said that the problem deals with the inter-relations between religion and society. Basically this may mean the social implications resulting from the existence of a particular religion in a society. It may also include the study of social causes for the emergence or acceptance of a religion.

Sociologists considerably differ among themselves in defining the inter-relations between religion and society. For example, we have the famous dictum of Karl Marx that religion is a by-product of socio-economic relations, with a relative autonomy to influence the social reality. Second part of this statement is developed by Max Weber that religion infuses a particular type of economic ethics into its followers. Emile Durkheim, another famous sociologist identified religion entirely in its social function to worship the social aspect as sacred, against the individual as profane. Thus we have a varying spectrum of mutually exclusive statements about the inter-relations between religion and society.

However, Buddhism occupies a special place among the religions of the world. It is considered as a religion, a philosophy, a secular ethical thought or as a United system of all the above said aspects. As well, it is considered as a socio-religious reformative movement.

In any discussion of Buddhism one will not by-pass its contribution, for example, to the making and maintenance of Mauryan Empire. Easy parallels can be drawn between Buddhist Sanga and Asoka's politics. The relation between the two are not one-sided and one is inclined to conclude that the Mauryan social ideology and Buddhist thought mutually influenced each other. Dharmavijaya or Victory through ideology, the concept of Asoka can very well be interpreted as a blending of Asoka's social philosophy and Buddhist world outlook. Thus one gets the strongest justification to talk about the contribution of Buddhism - more than of any other religion - to social elevation.

The present article studies the contribution of Buddhism, to social elevation and it has two main parts. The first part studies the social commitment of Buddhist philosophy as it emerged and evolved in the northern part of India. The second part then deals with Buddhism in the specific context of Tamil social reality.

The first part beomes necessary to show that any contribution of Buddhism to Tamil society is on principled basis. We are supposed to show that Buddhist commitment to social elevation, in our case to Tamil society, stems from its original and inherent features of the philosophy. Here it will be appropriate to bring into out attention an argument which goes against our topic that the original Buddhism was essentially a theory of individual salvation and it had nothing to do with the society. The author of this argument maintains that "absorption in social duties is a modification which religion underwent during the last century. In traditional religions, the soul of man was regarded as essentially solitary, the true struggle took place in a condition of withdrawal from society, and the decisive victories were won in solitude." The author attributes this characterisation to Buddhism also. "The Buddha was regarded as 'The Buddha' because he won enlightenment under 'Bodhi Tree', alone and while occupied with metaphysical, and not social, questions."[1] Here, the social content of Buddhist thought is questioned fundamentally and any social commitment of Buddhism is made into an artificial one or incidental or secondary.

The quoted author argues that social contribution of Buddhism is contradictory to its own principles. He says, "if every one's Karma determines whether he is happy or unhappy, then he himself detemines his own fate... only he himself can alter his fate." The implied argument is that as the consequence, the religious man remains a "disinterested onlooker of the social scene and does not busy himself with events over which he has no actual influence."[2] This discussion leads us to the problem of Religion and Society in its acute form. An inspection into the social content, if any, of basic Buddhist concepts becomes necessary.

---

1. Edward Conze, Buddhist Thought in India, George Allen and Unwin, London, 1983, p. 81.
2. Ibid., p. 80.

Buddhism evolved at the Magadha country declaring itself as a middle path. The idea of Middle path is defined in one of the Buddhist texts in the following manner:

"To give oneself to indulgence in sensual pleasure, the base, common, vulgar, unprofitable, and also to give oneself to self-mortification, the painful, unholy, unprofitable. Both these two extremes, the perfect one has avoided and found out the Middle path."[3] The text clarifies that Buddhism negates the two extremities of human situation, that of hedonistic and ascetic-and selects for itself a third path. The word "Middle path" acquires here many meanings like balanced, equated, proportional, harmonised etc. It would also mean a dynamic interaction between the two. The Middle path is concretised by the Buddhist scriptures as the Eightfold path. They are named as Right understanding, Right mindedness, Right speech etc. Now, if we look at the Pali word for the English adjective 'Right', it stands as "Samma": Samma-Ditti, Samma-Sangappa, etc. The Pali word 'Samma' is translated here into "Right". But it seems that the word 'Samma' has some more meaning to represent the above said meanings of middle path: balanced, equated, harmonised, proportional. This conception of middle path has much to say about the social commitments of Buddhism.

Buddha's criticism of sensuous way of living comes out of his deep social commitment. "Due to sensuous craving" says another passage of Buddhist texts- "conditioned through sensuous craving, impelled by sensuous craving, kings fight with kings, princes with princes, priests with priests, citizens with citizens, the mother quarrels with the son, the son quarrels with the mothers, etc... People fall upon one another with fists, sticks or weapons. And therby they suffer death or deathly pain.... And further due to sensuous craving.... people break into houses, rob and plunder, pillage whole houses, commit highway robbery, seduce the wives of others."[4] The items condemned here are purely social and the discussion is no way metaphysical. The cited text refers to the socio-historical context from which Buddhism originated. The early eras of human civilization with the values based on individualism are criticised by by Buddha.

---

3. The word of the Buddha, Ed., by Nyana Tilaka, Colombo, 1927, p 20.

4. Ibid., p. 15.

Buddha condemns the other extreme also - that is the path shown by Jainism and Ajivika towards absolute beyondness by means of severe asceticism. Buddha calls this path torturous and self-mortifying. The path of extreme asceticism is asocial. It is based on the presupposition that there exists a separate station or entity namely Jiva or Atma beyond all earthliness and asceticism seeks to reach it. Buddhist criticism of the existence of soul is addressed to this presupposition. We know the famous legend about Buddha's silence when he was asked about the existence of soul.

Thus we find that Buddha criticise above all the two metaphysical extremes - the pure sensuous craving of the individual and the craving for a position of beyondness. Leaving away these two ends as useless and unprofitable, Buddha advises to explore the highly rich middle sphere to end the human suffering. This middle path basically proposes the social sphere as its object for further study. Here we come to a conclusion that Buddhism originally and basically has the social commitment. It is this social commitment which makes Buddhism to criticise the Jainist theory of Karma- influx into Jiva. According to the teachings of Mahavira, every action of man leads to bondage of Jiva with Ajiva and Cessation of all activities to liberation. This idea does not find support in Buddhism, because Jainism ultimately seeks to end with every earthly activity including activities such as thinking understanding etc. Buddhism proposes another alternative. Buddha differentiates two types of Karma, one unmeritorious which once performed leads to its fruits of sufferings. On the other hand, deeds performed on meritorious grounds, free from covetousness, hatred and infatuation do not bear fruits in terms of suffering.[5] Such actions end the human bondage. In modern sociology Max Weber calls this type of meritorious human activity as value oriented action. According to Max Weber, value oriented action is deeply a social phenomenon and it potentially contains the seeds of secular rationality. Value oriented action is characterized by Max Weber as "this - worldly - asceticism". One finds in Buddhism features very much resembling the above said characteristics of value oriented religions.[6]

---

5. Sacred Writings, Vol. 2, Collier & Son, New York, pp. 685-687.
6. A History of Classical Sociology, Progress, Moscow, 1989, p. 279.

Max Weber's scheme of history of religions is useful to explain the specific contribution of Buddhism to the society in which it emerged. According to Weber, a value oriented and action based religion usually replaces the magico-ritual religions and as well becomes an alternative to the affectual individual action. In the specific conditions of the origin of Buddhism, one observes the same. Buddhism emerged as an alternative to the already exhausted vedic ritualism of the ancient period. The primitive nature of the mythological perception of world and the complicated archaic ritual system proved unable to satisfy the needs of the urban civilization which emerged at the banks of river Ganga. Vedic Brahmanism was unable to provide a viable social theory to unite the tribes of northern India. On the contrary, it advocated social separatism and closedness. It was this condition which necessitated the birth of Buddhism as a new ideology to devaluate Vedic ritualism and tribal isolation. Buddhism questioned the authority of Vedic letters and condemned the ritual killings too.

Buddhism as well proposed to replace the affectual way of living which aims at vulgar immediate ends. Buddhist ethics is based on transforming the individual and the sensual in terms of meritorious values. It was a necessary social force in the conditions of a highly affectual urban civilization. It served to control the individual within the general frame of society. This was the ideological function of Buddhism which paved the way to emperor Asoka to embrace Buddhism. Although Kings Bimbisara and AjathaSathru lived during the early years of Buddhism it was Asoka who adequately utilized the service of Buddism to his social ends. Asoka paid special interest to transform the philosophy of middle path, into its concrete social and ideological implications. It was during the period of Asoka, the Buddhist sect of Mahasanghika evolved. It stood for more liberal interpretation of original Buddhist texts and their reachability to the common masses. It marked the creative development of Buddhism and mahasanghikas became predecessors of mahayana Buddhism. In these sects Buddhism was able to bring out and develop its human and earthly possibilities more adequately.[7]

---

7. Bongard - Levin, India During the Age of Maurya, Moscow, 1973 (In Russian), pp. 266-267.

During the period of Asoka Buddhism transformed itself into a mass religion as well as it went beyond the borders of Magadha region. After the Third Congregation of Buddhists at Pataliputra, Monks were sent to various directions of the land to spread the ideas of Buddhism. It is this missionary activities of Buddhism that is associated with the politics of Dharma Vijaya of King Asoka. For us it is important to note that Asoka was able to explore the earthly possibilities of Buddhist philosophy. Buddhism's inherent readiness to synthesise with earthly life expressed itself still more comprehensively during its expansion to many other parts of the land.

After so much has been said about the basic and original commitment of Buddhism to social elevation now we can safely turn over to the specific context of Tamilnad. Most of the scholars hold the view that the arrival of Buddhism to the Tamil country is associated with the Dharma Vijaya politics of Asoka. The Asoka Rock Edicts II and XIII are quoted in this context. One of the edicts states that "two kinds of medical men were established by King Devanampriya Priyadarsin (viz) medical treatment for men and medical treatment for cattle. . . in countries such as Choras, Pandyas, the Sathyaputras, the Keralputra, Thamraparani, etc."[8] Continuing the discussion T.N. Vasudeva Rao makes the remark that "there are strong grounds to believe that Buddhism must have been introduced into the Tamil country by Asokan missionaries on their way to Ceylon."[9] Corroborating with some internal evidences from the Tamil literary sources, Vasudeva Rao comes to the conclusion that "Buddhism must have been introduced in the Tamil country during the period intervening the Tolkāppiyam and the Tirukkuṟaḷ, as the former is free of any Buddhist influence and in the latter could be traced a thin vail of Buddhist influence."[10] Thus the life of Buddhism in Tamil country starts somewhere around second century B.C. and continues upto 10th century A.D.

Introduction of Buddhism in the Tamil country can be contrasted with the social situation prevailing in this country before

8. T.N. Vasudeva Rao, Buddhism in the Tamil Country, Annamalai University, 1979, p. 24.

9. Ibid. p.33.

10. Idid., p. 51.

and during the second century B.C. Burton Stein's remarks on the pre-Pallava era are useful in this context. "The pre-Pallava era, though it continues to be vague in its specific social and cultural content, was characterised by quite different and distinct elements. The most important of these were *orthogenetic elements* including the Tamil language, *territorially segmented peoples* under tribal chieftains, folk religious beliefs and practices reflecting territorially *segmented cultures*, and a certain degree of urbanization in a few widely separated core areas of advanced agrarian and commercial organization."[11]

This characterisation regarding the pre-Pallava age, if reduced to the second century specifically, one will agree that the degree of segmentation and multiplicity was deeper. Burton Stein atrributes a specific meaning to his concept of territorial segmentation of peoples and cultures. "Territorial segmentation refers to a characteristic of social structure in which important social relationships persistantly conform to a particular and usually circumscribed territory."[12] This was the specific social situation Buddhism confronted when it first appeared in the Tamil country. In contrast to this native feature of segmentation, even the earliest Buddhist references of material nature are found out throughout the Tamil country from the northern most Kanchi till the southern Vanchi (the Cheranadu). It looks as if Buddhism was unaffected by the territorial segmentation of the Tamil country. Mailai Seeni. Venkatasami affords many evidences for Buddhist origin of many Tamil village names (சங்கமங்கலம், சாத்தமங்கை, புத்தேரி, போதிமங்கலம்). More references he offers about pre-Pallava Buddhist Viharas (பள்ளிகள், பெரும்பள்ளிகள்) scattered throughout the Tamil country. He as well mentions about the worship of Buddha sitting under the Bodhi tree (அரசமரம்) which served as a model and later transformed into the Vinayaka worship. He also refers to the Buddhist origin of temples of Sastha and Aiyanar all over Tamilnad.[13] (சாஸ்தா, ஐயனார்) The story of Manimekalai unfolds

---

11. Burton Stein, Peasant State and Society in Medieval South India, Oxford, Delhi, 1985, p. 64.
12. Ibid.
13. மயிலை. சீனி வேங்கடசாமி, பௌத்தமும் தமிழும், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1980, பக். 37-75, 77, 59, 78.

in many cities of the ancient Tamil country - Kāvēripūmpaṭṭiṉam, Madurai, Vanchi and Kanchi. These evidences portary a picture regarding the area covered by the Buddhist monks in the Tamil country. The Buddhist monks it seems, transcended the territorial segmentation inherent to the ancient Tamil society. This is not just a fact of Buddhist monks freely wandering over many places in the Tamil country. On the otherhand, it speaks about the Buddhist contribution to the tendency of integration among the tribal kingdoms of ancient Tamilnad. Cultural and territorial integrative mission of Buddhism in Tamil country tended to replace the localised ritualistic cultures of the ancient Tamils. May be, Buddhism was the first powerful ideological and cultural movement that covered the entire territory of the present Tamilnad and even beyond. One can surely debate the degree of success achieved by this movement. However the fact remains that it was one of the first attempt to achieve the end.

As well one may debate about the conscious motive of Buddhism to achieve this cultural unity of Tamil country. It is difficult to stress on any conscious motive from the side of Buddhists. But the universal nature of Buddhist ethics led it against any cultural segmentation.

Cultural integration at a micro level also is advocated by the Buddhist epic Manimekalai. The Chola Port of Puhar is portrayed as a city where people of various languages live together peacefully. (பரந்தொருங் கீண்டிய பாடை மாக்களும்)[14]. Again the same city narrated as a place where the artisans of Megadha, Avanthi, Maharashtra and Greece sit together with the artisans of Tamilnad to produce beautiful pieces of articles. (மகதவினைஞர், மராட்டக்கம்மர், அவந்திக்கொல்லர், யவனத்தச்சர் தண்டமிழ் வினைஞர் தம்மொடு கூடிக்கொண்டினிது இயற்றிய கண்கவர் செய்வினை)[15]. Buddhist mission of civilization against the tribal isolationism is portrayed in Manimekalai in the episodes connected with Sadhuvan, the husband of Adhirai. Sadhuvan is a clear example of a missionary who incidently falls at the hands of a tribal people who are portrayed as meat-eaters, wine-drinkers, and polygamic.

14. மணிமேகலை - I, 16.

15. அதே நூல் XIX, 105-110.

Sadhuvan finds common language with them and preaches them new ethics of civilization.[16]

Brahmanic magico-ritualism in Tamilnad during that time was not as strong as in the north of India. However its existence before the advent of Buddhism has amble literary evidence. "The whole range of Sangam literature shows a great familiarity with the Vedic Brahmin caste and associates it with the 'triple fire', the 'twice-born' nature and 'sixs duties' which are the distinguishing characteristics of Brahmins. The Silappadikaram gives a beautifully suggestive evidence of the great number of Brahmins when it describes (X,144-147) "the volume of smoke ever seen rising up in the skies of the city of Puhar from out of the sacrifical fire of the Brahmins"[17].

மறையோராக்கிய வாவுதி நறும்புகை
இறையுயர் மாடமெங்கணும் போர்த்து
மஞ்சுசூழ் மலையின் மாணத் தோன்றும்
மங்கல மறையோரிருக்கையன்றியும்

The story of Aputran is narrated as something which happened in the past, that too starting in the city of Varanasi. Aputran, an illegitimate son of a Brahmin lady and the adopted son of a Brahmin, enters into conflict with Brahmin community when he condemns the ritual killing of cows. The Brahmins ex-communicate him and after a period of long suffering, he comes to the city of Madurai in Tamilnad begging for food. Everyday he shares the gathered food with the poor, old and invalids of the city. And finally one day the Goddess Sindha Devi appears and offers him the bowl of abundance (அமுதசுரபி, அட்சயபாத்திரம்). Here in this story, Vedic Brahminism, ritual killings and caste prejudices appear to be replaced by the Buddhist humanism. This is one of the central themes in Manimekalai and probably of the early Tamil Buddhism. The story of Aputran as if narrates the history of Buddhist arrival to the Tamil country after its sharp confrontation with the vedic Brahmanism in North India. This is the first aspect of the story. Secondly, Buddhism is basically against the vedic rituals which are believed by the Brahmins as the source of prosperity.

16. அதே நூல் XVI.

17. T.N. Vasudeva Rao, op. cit., p. 89.

Buddhism counters this belief. It holds the view that the rituals are meaningless and they cannot be the source of prosperity. Thirdly Buddhism fore-grounds the humanistic ethics as an alternative to the Vedic rituals. In the story of Aputran ultimately his humanism of sharing his food with the poor brings him the Amudha Surabi, that is the bowl of abundant food. That is, the Buddhist ethics of compassion to the poor was able to bring prosperity is achieved not by caste ritualism and killing of living beings, but by compassion, and affection towards the poor. Social prosperity as an end is not at all negated by Buddhism in this story. But caste ritual as a means to that end is criticised and is replaced by a philanthrophic ethics. The story brings out an interesting aspect of Tamil Buddhism, that it appears in Tamilnad in a specific form of humanism. This refers to another dimension of the social commitment of Buddhism in Tamilnad.

The same theme of philanthrophy replacing the rituals but retaining the aspect of prosperity occurs again in a detailed manner in the main story of Manimekalai itself. Here the confrontation is not between the Brahmin and the heroine. But the essential fact remains that a conflict emerges between Manimekalai - the daughter of Madhavi, a lady of dancer caste (Kanikai) and the entire city of Puhar. The beginning of the conflict is portrayed in the first two chapters of the epic. Indravizha at the city of Puhar is a famous ritual festival to please the Vedic rain God, Indra, to bring fertility and propserity to the people. The participation of dancer ladies in this festival - possesses ritual meaning. But in the first chapters of the epic, Madhavi and Manimekalai refuse to take part in the festival and voluntarily select the path of becoming Buddhist monks. The confrontation here emerges between Madhavi and Manimekalai on one side, and the city dwellers on the other side (ஊர் அலர் உரைத்த காதை). The second chapter of the epic narrates how the city-dwellers condemn the refusal of the dancer girls to participate in the ritual festival. In this way the chapter also registers the contradiction between Buddhist asceticism and the ritual. But having in mind the purpose of the festival, that is prosperity of the city people the epic ultimately brings to the hands of Manimekalai - the bowl of abundance. Manimekalai returns back to the city of Puhar

---

18. மணிமேகலை, XIII

to serve the poor, blind and other people with abundant food. The story is a kind of second reciting of the story of Aputran in a different context.

Both the stories have the binary opposition of ritual versus Dharma (அறம்). However, earthly prosperity as the ultimate end remains. The unchanging ultimate end affirms the social commitment and practicism of Buddhist ethics. Another point of considerable importance is that Buddhism does not propose asceticisim as the alternative to ritualism. But puts forward Dharma (அறம்) as the real alternative.

Aputran, a male character of the first story appears in the second story as Manimekalai, a female character. This change does not look like an accidental one. It seems Sattanar, the poet who composed the epic had aptly absorbed the association of fertility and prosperity with a female character. The association of fertility with women is an anthropological fact, probably, was very much popular in the Tamil country. The Vedic culture had the association of rain with a male God, Indira and consequently it advocated the ritual festival of Indra Vizha. But Sattanar by replacing the Indra Vizha with the bowl of abundance at the hands of Manimekalai, returns back to the native culture of the ancient Tamils.

Another dimension of Buddhism will be understood if we compare the story of Manimekalai with that of Sudhamadhi and Kundalakesi. Sudhamadhi, a Brahmin girl joins the Jain monastry and lives there. During an Indra Vizha day, she was spoiled by one Vinjayan against her will. However she was sent out of the Jaina Monastry. She together with her father was excommunicated by the Brahmins also. They both start to live by begging. One day an angry bull attacks her father and he gets a severe wound at the stomach. The wounded old man approaches the Jain monks for help. The Jains, as the story goes, refuse to help him and kick him out of the monastry. On the other hand, a Buddhist monk rushes to help and Sudhamadhi was taken into the Buddhist Sanga.

Kundalakesi is another example of a Jain monk turned to Buddhism. Chakkaravarthi Nayanar in his preface to 'Neelakesi' interprets the conversion of Kundalakesi to Buddhism. The Jains take women into their monastry but the women monks cannot become

full-fledged Arhats in the same birth, because they are not considered fit to adopt the Nigrantha tapas. The said tapas consists in complete renunciation of wordly things including the clothes. This is technically known as Nigrantha Mudra or Digambara Mudra. This unequal status of women in Jainism is indicated to Kundalakesi during one of her debates by a Buddhist monk. She leaves the Jainise monastry that refuses to give her full access to its spiritual knowledge and joins the Buddha Sanga. In the case of Buddhists, when once they admitted women into their fold, they treat them as equals.[19]

Comparing these episodes of Sudhamadhi and Kundalakesi with Manimekalai, it becomes clear that the Buddhists gave equal status to monks of both sex and moreover they were compassionate to a woman like Sudhamadhi, whose mishap was not at all at her will. (செய்வினை சிந்தை இன்றெனின் யாவதும் எய்தா)[20]. These episodes again underline that Buddhism in the Tamil country appeared with a powerful note of compassion. In other words it was another expression of the social commitment which it had from its origin.

Towards ending we come to the following conclusions:

1. Social commitment of Buddhism is neither external nor secondary aspect of its philosophy. But it stems out of its own worldoutlook.
2. Buddhism expressed its contribution to society depending upon the social situations it met.
3. Buddhism appeared in the Tamil country as a powerful attempt for cultural and ideological integration of the Tamil people.
4. The Buddhist epic Manimekalai stands as a monumental contribution of Buddhist humanism to the Tamil culture. It proposes to replace caste ritualism with universal humanism.

---

19. நீலகேசி. Introduction by Chakravarthi Nayanar, தமிழ்ப்பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர், பக். 81-83.

20. மணிமேகலை, III, 74-79.

TAMIL VAISHNAVA BHAKTI MOVEMENT AND BENGAL

Ranganayaki Mahapatra

Bengal's connection with the Tamils dates back to the early centuries of the Christian era.

Both Cilappatikaram and Manimekalai contain treasures of historical data that will throw light on the social and cultural links the Tamils had with the eastern parts of India. Even the Caṅkam literature tells us of the flourishing maritime trade they had with the eastern parts of Orissa and Bengal. Interestingly 'vaṅkam' was the name of one type of the boats the Tamils used.*

In the great Thanjavur temple we find the record of Rajaraja incised on the Southern walls of the Raja Rajeswaram temple. The king orders from Kaṅkai Koṇṭa Cōḻapuram that two thousand kalams of paddy - after being used in the worship of the deity was to be distributed to the priests and pandita or his pupils or their pupils who were natives of Arya desa, Madhya desa and *Gaudadesa* (Bengal). Rajendra Chola I is also known to have brought Saiva teachers from the banks of the Ganges and settled them all over the Chola Country. The village, Arppakkam (Chinglepet) was donated to the Saiva priest Umapati Deva of Bengal, by Rajadiraja in his 5th regnal year, for performing yagnas to protect the king from the Ceylonese army.

It is in the field of religion and philosophy that the ties between the two people became stronger. The wandering singer-devotees of the Tamil country-both the Alwars and Nayanmars-were the fountain heads of inspiration for emotional Bhakti-of personal relationship to God.

This emotional bhakti-which brought religions so close to the mass, had a great impact on the life, culture and languages of India, both in South and North. In fact it is the Bhakti literature of the Tamil saints that inspired other Indian languages also developing their own religious literatures where either Sanskrit or Prakrit was the literary medium until then.

---

* Tamilnadu and Bengal - R. Mahapatra, Tamilnadu and Bengal-Cultural Relations, Pub. I.I.T.S. Madras.

Particularly it was Ramanuja Charya of Tamil Nadu who took the Alwar's devotional literature and philosophy beyond the borders of Tamil Nadu and allover India, thanks to the medium of Sanskrit. He combined and interpreted the Sanskritic religious tradition with the Tamil literary tradition which gave it an all Indian acceptance. He raised the Tamil hymns to the status of the holy scripture, earning them the name Dravida Veda. As Lakshmi's incarnation Andal was accepted and venerated all over the country.

Over the length and the breadth of India form Karnataka to Kashmir, from Kashmir to Kalinga, he established this fusion of the Tamil literary genius with its Vaishnava Bhakti. Through the medium of Sanskrit, the Alwar's hymns were carried to the non Tamil lands too with the brilliant commentaries of his disciples*.

Manavala Mamuni-known as Varavara Muni in the North-(1370-1443 A.D.) organised eight Mutts for strengthening and propagating Sri Vaishnava ideals. Of these the Totadri Mutt is very important in that it built up centuries back 3 important Sree Vaishnava Centres at the 3 most important pilgrimage centres of north India, viz. Puri, Varanasi (Benares), and Dwarka. These centres played a very important role in the medieaval ages.

It was the convention of the Totadri Mutt that a prospective pontiff must visit all the 106 Divya desas. This paved the way for their visiting many north Indian pilgrim centres and establishing Sri Vaishnava Mutts there.

There are accounts of one Deva-Charya (14th Cent. A.D) who settled in Ayodhya and spread Sri Vaishnavism.

Many Sri Vaishnava Acharyas and devottees must have passed through Bengal on their way to Kashi, Gaya etc., and spent some time there in their religious propagatory activities too.

Two of the oldest Sree Vaishnava Mutts of Bengal are still in existence; one is in Chandrakona town, Midnapure District, West Bengal. This is known as Nayaganj Achari Mutt, established in the 16th Cent. by Pandit Swarupananda Mohantan, belonging to the (Totadri Mutt) Raghava Charya lineage of Prayag (Allahabad).

---

* Sri Vaishnavism in North India - Swami Nrishimha Ramanuja Das in Tamilnadu and Bengal Cultural Relations.

The other one is Bada Akhada Mutt (Vadakalai) at Jafarganj - 2 miles north of Murshidabad town established during the reign of Seraj - ed-daula (approx. 1750 A.D.). The mutt was originally in Dacca (Bangladesh) - of the lineage of Galta-Gadi near Jaipur in Rajasthan. The chronological details regarding both these mutts are available.

There is a Sree Vaishnavite colony of Tamilians (recently some Telugus are also settled there) in (Gadi) *Bero* Village of Purulia Dist. (West Bengal) on Asansol-Adra railway route.

For more than 300 years 60 families of Sri Vaishnava Tamilians are settled there. There are two versions regarding the origin of this settlement in the remote corner of Purulia.

(1) Acharya Tirumalai, a Tridandi Sanyasi from Kanchimandalam, on his way back from Badrinath on the Himalayas came to this place. The local king of Panchakote wanted to become his disciple and requested him to stay there. But the Acharya did not agree to this. He sent his brother Rangaraja Swami after returning to Kanchi. The king and his family became his disciples; he gave his guru landed properties and constructed a Sri Vaishnava temple there for Adi Kesava Perumal.

(2) The other version is that the King of Panchakote met Acharya Gopala (Tirunelveli) on his Tirupathi pilgrimage and became his disciple. He helped his Guru settle down in Bero, built the temple also for him, besides giving landed properties.

The headmaster of the Panchkote school gives the following details. The Kings of Panchkote were originally from Rajasthan, who shifted their residence to Bengal fearing raids from the Marathas. Raja Mansingh seems to have given them grants. While the Sri Vaishnava Acharya Ramanuja was staying in the village, the king got a divine message in his dream of this elderly Brahmin Acharya. He followed his foot prints and requested him to accept him as the disciple. The Acharya refused but sent his brother Gopala Acharya later, who brought many other families with him to Purulia.

The nephew of the Panchkote King Raja S.K. Singh Deo had a similar version to tell. He says that as Rajputs they still worship

Durga in their palace, but their ancestor was the disciple of the Sri Vaishnava Acharya.

The title 'Goswami' has been given by the King to these Acharyas. The direct descendents (through the sons only) of this Acharya clan have this title.

The temple of Adi Kesava Perumal is managed by a trust and the entire village is centred around the temple. These migrants are called Purulia Iyengars. Only the older generation knows Tamil, though they are very particular of their Tamilian customs, particularly in bringing their brides only from Tamil Nadu. Otherwise Bengali is the language at home. Their spoken Tamil is distinct with an accent.

The Purulian Tamils have close contact with their counterparts in Calcutta. Many of them are brilliant professionals in law, medicine etc.

A documentary with the title 'Merging of the Two cultures' filmed by Sri Mriganku Sekhar screened on 4.12.87 in Calcutta depicted the life of these Bengalised Tamilians in a beautiful manner - of how a rigid society has adapted itself to a different culture, without losing its identitity. All the social and religious rituals of a Sri Vaishnava community are kept in tact in this Bero village.

Mathura (U.P.) and its surroundings were the holiest places for the Alwars and their followers. Sri Natha Muni, the first Acharya, lived and meditated in Govardhan near Mathura for a long time. The cave on the Govardhan hill where he meditated is known as 'Yatipura' and the deity established by him as 'Srinath' after his name. These are still on the pilgrim's map. Iswar Muni, his son, also stayed there for a long time, but no account is available upto the 17th Century of the lineage. From then on systematic records are there. The first Acharya in the later part of 17th Cent. was one Satagopa Swami.

Five Acharyas after him came Sri Ranga Desika Swami* (Tamilian) native of Conjivaram who made history in that he was the one to introduce all the Tamil hymns of the Alwars and their

---

* He got the biggest Sri Vaishnava temple in North India built at Brindavan. Here Andal is the goddess and Ranga Mannar the God, thus fulfilling two of Andal's dreams; 1. Seeing Brindavan and 2. Being Lord Krishna's consort.

commentaries to north India again, in 1840s, by translating them into Sanskrit.

This opened the way for all the north Indian languages to study Tamil Vaishnava literature. His phenomenal scholarship and abilities brought him many a disciple from the entire north belt from Gujarat to Nepal from Maharashtra, Rajasthan, M.P., U.P., Punjab and Bihar. And these great disciples in their turn established centres of Sri Vaishnava study and spread the Alwar's and Acharya's Messages in all the local languages.

It is through his disciple Sri Balram Swami, a very well known and admired Acharya born in Bihar and settled in Ayodhya that Bengal in the 20th Century came in touch with Sri Vaishnavism again.

This time, it was Dr. Indu Bhusan Basu, of Calcutta, disciple of Sri Balram Swami of Ayodhya, who earned West Bengal a distinguished place in the history of Sri Vaishnavism and brought the Tamil literary and cultural heritage to the Bengalis.

The brilliant doctor (1892-1975) got initiated into Sri Vaishnavism in 1919 as Yatindra Ramanuja Dasa. He renounced worldly life and a roaring medical practice, to devote his life and fortune for Sri Vaishnava ideals.

In 1947 he built an asram on the banks of the Ganges at Khardah - 10 miles from Calcutta, a Sri Vaishnava temple for Lakshmi Narayana, a free hospital and school for the poor and vocational centre for poor women. The asram is named after his guru - Sri Balram Dharma Sopan.

Rest of his life he spent in the service of God, through literary and spiritual pursuits delving deep into the philosophy of Sri Vaishnavism. For this he stayed in Sri Rangam (1951) for nearly a year learning Tamil and studying Visistadvaita from the scholars there. Between 1955 and 1975, in 20 years he had written more than 60 books in Bengali, bringing the entire Tamil, Sanskrit and Manipravala works of Sri Vaishnavism, into Bengali. He inspired a band of young Bengali elites of Calcutta, intellectuals and professionals, all turned Sri Vaishnava Sanyasis, devoting themselves to the spiritual path of the Alwars.

In a quite village, away from the din and bustle of Calcutta, they continue their life of service.

A Sri Vaishnava community of Bengalis, turned vegetarians, observing the holy days and festivals of the Tamil-Alwars and Acharyas lives near the Asram.

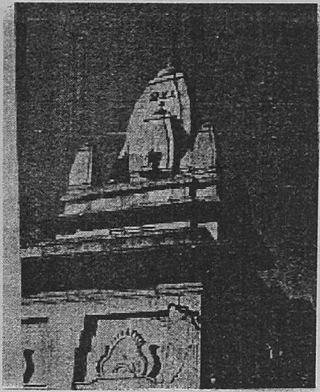
The pictures show the Alwars and the Guru Parampara of the Acharyas (written in Bengali). In this simple and small temple, the rites are entirely south Indian.

At the end of this essay are the lists of the Bengali books written, translated, edited and published by Sri Yatindra Ramanuja Das, besides some others. Clearly this list out numbers translations in any other north Indian language - of Tamil works in recent times, especially by a single author.

The Asram also publishes a Bengali monthly titled 'Ujjivan' (running 35 years) devoted to Sri Vaishnavism.

Sri Yatindra Ramanuja Dasa (Dr. Indu Bhuan Basu) (1892-1975)
Founder of the Asram Sri Balaram Dharma Sopan

Fig 1

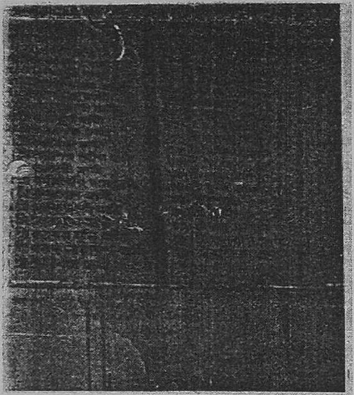


Lakshmi Narayan Temple, Khardh (WB)

Fig 2

Lord Lakshmi Narayan (Sri Balaram Dharma Sopan, Calcutta)

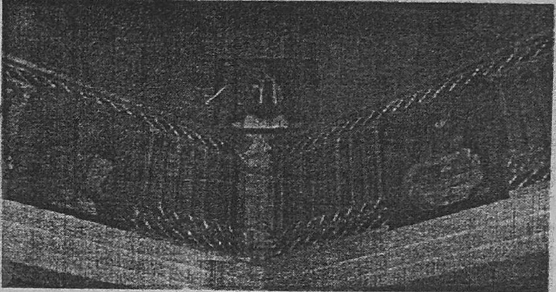
Fig 3



Guru Parampara
Fig 4

Guru Parampara

1. Sri Narayan
2. Sri Lakshmiji
3. Sri Viswakesevji
4. Sri Soṭakopa Swami
5. Sri Nathamuni Swami
6. Sri Pundarikaksa Swami
7. Sri Rama Misra Swami
8. Sri Yamuna Charya Swami
9. Sri Mahapurna Swami
10. Sri Ramanuja Swami
11. Sri Gobinda Swami
12. Sri Parashar Bhaṭṭar
13. Sri Vedanti Swami
14. Sri Kalibairi Swami
15. Sri Krishna pada Swami
16. Sri Lokachari Swami
17. Sri Sailanatha Swami
18. Sri Varavara Swami
19. Sri Varada Narayan Swami
20. Sri Srinivas Swami
21. Sri Pranatartihara Swami
22. Sri Varadesika Swami
23. Sri Venkatesa Swami
24. Sri Varoda desika Swami
25. Sri Natartihara Swami
26. Sri Venkatachari Swami
27. Sri Venkatesa Swami
28. Sri Varadesika Swami
29. Sri Pranatartihara Swami
30. Sri Varadahbaya Swami
31. Sri Srinivasa Swami
32. Sri Saṭakopa Swami
33. Sri Venkaṭesa Swami
34. Sri Krisnacharya Swami
35. Sri Seshachari Swami
36. Sri Srinivasa Swami
37. Sri Rangadesika Swami
38. Sri Balaram Swami
39. Sri Yatindra Swami



Inside the Lakshmi Narayan Temple
Paintings of Alwars
Fig 5

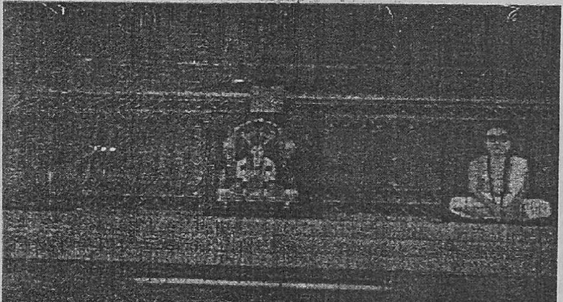


Fig 6

There are some more Sri Vaishnava Centres in Calcutta. An Asram at Dunlop, 4 private temples at (1) the Jagannath Ghat, (2) Bag Bazaar and (3) Lake Gardens; (4) the biggest and lavishly built temple is that of Sri Vaikuntanatha Perumal on Vivekananda Road, a gift of the industrial house of Banguras. Rituals are performed in this temple only by priests of Tamil Nadu, properly trained and selected.

The region around this temple, is populated by business communities, and many Acharyas (Tamils and north Indians) from the north visit, to perform Kalashepas on Alwars and Acharya's lives.

Sri Vaishnavas abound among Marwari, Bihari and U.P. People. Among the Bengalis, the number is less, but of choice and dedication rather than tradition. There have been other Bengali Sri Vaishnavites too, equally devoted and driven by the missionary zeal.

Srinivasacharya - of East Bengal - who had his training in Nanguneri, Vanamamalai Mutt, was the one who has established many a Sri Vaishnavite centre in Nepal. He was also closely associated with Swami Yatindra Ramanuja Das of Kardah.

Bimalendu Mukhopadhyay - of Lakshmi Pasa village in erstwhile East Bengal got initiated as Visnu Chitta Swami and established the Totadri Mutt at Dwarka and the God Raja Mannar at the temple there in 1920's.

The present Mahanta at the Dwarka Mutt belongs to dedicated Sri Vaishnava family at Barasat - West Bengal.

Another Bengali lady - Ayodhyamba established the Mutt at Sri Musnam - in North Arcot Dist.

These Sri Vaishnava centres in Bengal, Orissa, as well as U.P. Bihar, Rajasthan etc. etc. are in close touch with the head of the Prativadi Bhayamkaram Mutt at Conjeevaram whom they recognise as their head. Because it is from here about 100 years ago Sri Ananthachari took Sri Vaishnavism to the north, through Rajasthan and U.P. While he spread the philosophy and culture of the Tamil Vaishnavas, Sri Ranga Desikachari, who followed him, spread the Tamil literature of the Alwars and Acharyas throughout the north. Within these 100 years or so, there are hundreds of Srivaishnava centres and temples in the north.

Even Sri Chaitanya who swept all of Bengal, Orissa and Assam in the 15th Century had a lot to do with Sri Vaishnavism. He stayed in Sri Rangam for four months with a Tamil Sri Vaishnava family and visited the temple there. There is a small memorial in honour of Sri Chaitanya infront of Sri Rangam temple. When he returned, he brought one of the family members, Gopala Bhatta with him. Gopala, referred to as Dravida Pandita wrote in Sanskrit Hari bhakta vilasa - the scripture of Gaudiya Vaishnavism. No wonder it exhibits many Sri Vaishnavite traditions.

The Gaudiya Vaishnava works like 'Satsandarba' acknowledge their indebtedness to the Acharyas of Tamil Nadu and the Alwars.

'Chaitana Charitamruta' the Bengali work on his life has references to 'Alavandar Astottra'.

The Chaitanya Centre at Mayapur (West Bengal) has erected a statue of Ramanuja Charya.

For nearly 400 years, even upto the period of Rabindranath Tagore only Vaishnava poetry dominated the literary scene of entire east India, particularly Bengal. The voice of the Alwars can be clearly heard in the mystic poetry of Tagore and even in the Brahma Sangeet of the modern Bengal. (Brahma Samajists).

Translations/works on Sri Vaishnavism.

Translation From Tamil into Bengali and other books in Bengali on Srivaishnavism.

1. Sahasra - Giti (Tiruvaimoli of Nammalvar), 1983, pps. 742.
2. Sathakop Alwar O Tahar Divya Prabandha (The other 3 works of Nammalvar) (Nammalvar and his sacred works), 1982, pps. 152.
3. Tiruppallandu (of Peria Alvar), 1972, pps. 13
4. Bhaktanghrirenu Alvar O Tahar Divya Prabandha (Tondaradippodi Alvar and his sacred works), 1976, pps. 42.
5. Tiruppan Alvar O Tahar Divya Prabhandha (Tiruppan Alvar and his sacred works), 1976, pps. 32.
6. Madhurkavi Alvar O Tahar Divya Prabandha (Madhurakavi and his sacred works), 1976, pps. 30.
7. Pratham Alvar Traya O Tahader Divya Prabandha (Works of first three Alvars), 1987, pps. 130.
8. Shree - Vrata (Tiruppavai with commentary of peria Achchan Pillai), 1962, pps. 352.
9. Shree Vaishnava Darshan O Dharma, 2 vols. (Bengali translation in verses of 'Idu' commentary of Tiruvaimoli), 1969 & 1973, pp. 850 (Demy Quartosize).

10. Nacchiyar Tiru mozhi (60 verses).
11. Tirumangai Alwar (500 verses).
12. Upadesh - Rattinamalai of Manavala Mamuni, 1970, pps. 80.

All the above books are written or translated by Swami Yatindra Ramanujacharya. All the Alwars' poems are given with Tamil transliteration, in Bengali Script, meaning in Bengali for each word, and running Bengali translation, and also important notes and significance in the Tamil Verse.

13. Ramanuja Nutrandadi (Amudanar) - Edited and translated by Swami Sri Nrisimha Ramanuja Das.
14. In the divine land of South - Sri Nrisimha Ramanuja Das.

From Sanskrit into Bengali all the works of Ramanujacharya translated by Sri Yatindra Ramanujacharya.

1. Sribhasyam.
2. Vedantasara.
3. Gadyatraya.
4. Srimad Bhagavat Gitabhasya.
5. Vedartha Sangraha.
6. Nityaradhana granta.
7. Vedanta dipa.

Some other books of Swami Sri Yatindra Ramanujacharya on Sri Vaishnavism.

1. Srimad Gitartha Sangraha (Yamunacharya).
2. Alavandarastotram.
3. Tatvatraya (of Swami Lokacharya with Sri Varavara Muni's commentary).
4. Sri Vachana Bhusan (of Swami Lokacharya with Sri Varavara Muni's commentary).
5. Artha Panchak (of Swami Lokacharya with Sri Varavara Muni's commentary).

6. Svetasvatar upanished (with commentary of Ranga Ramanuja Muni).
7. Pratima guna dharasan (Swami Sri Balaram).
8. Srimad Bhagawadgita (based on Sri Varavara Muni's commentary).
9. Sri Visnu Sahosra Nama stotra (Parasara Bhattav) commentary with every name.
10. Brahmasutra.
11. Ramayana Sar.
12. Prapanna Parijata.
13. Alwar.
14. Sahasra Padavali.
15. Manava Ujjivan.
16. Tatva O Tatya.
17. Guruvar Balram (2 Vols.).
18. Visistadwaita Siddhanta O ihar Prachinata.

Some other Srivaishnava works published by him and written by Srinivasacharya of Jessore.

1. Panchastavi of Kuresh Swami (Bengali translation).
2. Sudarshan Satakam - Kura Narayan Jiyar (Bengali translation).
3. Vilakshan Mokshadikara of Devaraja Muni (Bengali translation).
4. Archiradi Marga - of Lokacharia Muni.
5. Life of Acharya Ramanuja - (Brahmachari Sisir Kumar)

Other Bengali works published earlier.

6. Ramanuja Charit - Swami Ramakrishnananda, 1898 - 1906 A.D. 242 pages.
7. Shankar O Ramanuja (Sri Rajendra Nath Ghose, 'Swami Chidananda') 1910 A.D. Pages 1060.

8. Ramanuja Charita - Sarat Chandra Sastri - 1910 A.D. Pages 1060.
9. Sri Khirode Pradad Viyavinod - Drama, Life sketch of Ramanuja.
10. Sri Aparesh Chandra Mukherjee, Life sketch of Ramanuja.
11. Dvadash Alwars - Sri Sundarananda Vidyavinod, 1934 A.D. Pages 38.
12. Sri Vaishnava Rasik Mohan Vidyabhusan - 1940 A.D. Pages 256.
13. Alwar Katha - Ksetra Mohan Basu - 1962 - 70 pages.
14. Sri Bhasyam - Pt. Durga Mohan Sankhya Vedanta Tirtha - 1911.

Recent books

15. Dakkhinatyer Alwar giti O Banglar Mahajan Padavati - Dr. Sati Ghosh.
16. Alwar Padavali - Samir Kanta Gupta.

Monthly

Ujjivan, published from the Asram.

SIDDHA MOVEMENT AS SOCIAL REVOLT

P. Jaya

Siddha Movement

Prof. Kamil. V. Zvelebil says, 'the Siddha Movement in the South India, displays (1) a move intense antiritualistic, even anti establishment attitude, combined with a thorough disregard for the devotional aspect of yoga, and (2) a radical social attitude with an express disregard and contempt for the rigid social structure of medieval Indian society'.[1]

Who are Siddhas

The word Siddhar is said to have been derived from the word siddhu or siddhi. According to Tamil lexicon the word Siddhi may mean success, realisation, astamasiddhi, attainment of final liberation.[2] But the word Siddhu is mainly used to refer to the super human actions of saints endowed with superhuman powers by the grace of God. This is commonly mentioned by the Tamil poets as 'Aruḷ Viḷaiyāṭal' or 'Miraculous deeds' of God. Tamil lexicon gives three meanings for the word Siddhu, namely (1) supernals inhabiting the intermediate region between earth and the sun, of Patiṉeṇkaṇam (2) Perfected ones and (3) mystics who have acquired the aṣṭamā siddhi.[3] The word siddha according to Tamil lexicon may mean one endowed with super natural powers and capable of performing miracles, Skanda, Bhairava, Arukan, Siva or Jupitor.[4] Professor Kamil V. Zvelebil says that a siddha or Maha Siddha is a yogin who has acquired Siddhi, that is power, prowess, strength and ability.He explains that from the technique of acquiring such power, or powers and from the description of these powers, it is obvious that the power or powers meant are occult, miraculous, supernatural magic, that is extra ordinary ability which a normal man, a non Siddha does not possess. Many Siddhas

---

1. Kamil V. Zvelebil. The Poet of Powers (1973) p. 60.
2. Tamil Lexicon Vol III Part - I p. 160.
3. Ibid.
4. Ibid.

like Agastiyar, Tirumular, Sivavakkiyar, Pattinattar hold that Siddhas are those who have attained the ultimate goal of experiencing oneness with the ultimate reality of God, or the sayuchya state of perfection.[5]

Religion and its social significance

Religion places the moral sense of humanity on a very solid and firm ground on man's feeling that all things of the universe are the orders of some supreme power and that he is only a part of that order and as such his life and conduct must be in conformity or in harmony with that order. That ground could endure the passage of centuries. It is in the power of appeal to the inner self of human being that the true value of religion lies and it is this aspect of religion which is most important from the sociological point of view. In a world where good and evil appear to be aspects of a single thing or where they appear to be firmly amalgamated religion alone took to the task of isolating good from evil and denouncing the latter. What is good today may become bad tomorrow, under changed circumstances. But this fact does not diminish the necessity of isolation of good from evil.

Hinduism and society

According to Dr. Radhakrishnan, Hinduism is a way of life, a mode of thought. Hinduism remains a social religion, a religion equally suitable for the polished intellectuals and for simple people worshipping their divinities in local shrines.[6] Hindu scriptures admirably illustrate the development from the religion of fear to social or moral religion. Thus every action and institution of the Hindu society had a religious basis always. So religious reform movements precede social reform movements.

Tamil Siddhas and the Hindu Society

The Tamil Siddha movement commences from Tirumular but most of the Siddhas known to the Tamil are those who lived in the 14th and 15th centuary A.D. The most popular among them are Sivavakkiyar, Pattinattar, Pattirakiriyar, Pampatticittar, Itaikkadar, Akappey cittar etc. Generally it is said that there were eighteen Tamil Siddhas. But this number may not be correct since we come across

5. Kamil V. Zvelebil. The Poet of Powers (1973) p. 60

6. Radha Krishnan. S. History of Philosophy Eastern and Western, p. 96.

the names of more Siddhas in the compiled and published anthology of Siddhas works.

Work of Siddhas

The Tamil literary works of Siddhas contain various subjects like religious philosophy, medicines, alchemy, yoga, astrology and astronomy. But the popular Siddha poems relate to social emancipation. The reason for this has to be found in the social unrest prevailing among the Tamils during that period when the powerful Chola empire in Tamil land was is the declining stage, the Pandiyas of Madurai became powerful. The Pandiya kings Chadavarmasundara Pandian and Maravarmavikrama Pandian were very powerful. But after the reign of Kulasekara Pandiyan, dispute arose about the succession of the throne. This led to the occupation of Madurai by the muslim rulers from the north.[7] There was however the powerful government and there was unrest among the people in the spiritual and social life.

The essential features of the Hindu Society are idolworship, under-taking pilgrimages, bath in holy rivers and seas considered holy, performing rituals, sacrifices and festivals, recitation of Vedas and chanting of mantra and observance of caste distinction. These features led to the emergence of a powerful priestly class. This class in due course degenerated and adopted corrupt methods for exploiting the devotees who by the overwhelming influence of the bhakti cult were blindly following the dicates of these priests who were in full control of the poojas and other rituals in the temples. There was also keen competition between the sectarian cults of Saivism and Vaishnavism.

Siddhas revolt against temple worship

The above social conditions made the Siddhas to preach against the temple worship itself to save the people from the exploitation of the priests. The Siddhas being mystics, naturally denounced all external forms of worship, sacrifices and rituals since they were convinced of the need to realise the supreme God within the heart of man. So Sivavakkiyar raises his voice against temple worship. Herein he has expressed his conviction that God can be seen in the body itself. According to him the temple for God, the sacred tanks and flower

---

7. மு. அருணாசலம், தமிழ் இலக்கிய வரலாறு (1969), பக். 23.

and water for the pooja are in the mind.[8] The same idea is expressed by Pampatticittar by comparing these acts of performing pooja, to the acts of trying to cook the vegetables by writing its name on a paper.[9]

Attact against bogus priests

The attack against the bogus priests in the temples is also very drastic and Sivavakkiyar questions these priests, asking for whom they are performing these poojas when god is in the mind. He also says that neither God nor even the devils would accept the offerings made by the priests.[10] He accuses them of extracting money from the people by uttering lies. Karuvurar condemns that persons who collectively devise methods for performing rituals do not derive any benefit.[11]

Attack against recitation of Vedas and Mantras

The recitation of Vedas and chanting of mantras to attain moksha are also opposed. Sivavakkiyar flatly rejects the belief that by the recitation of the Vedas and other holy books, Siva can be realised. He suggests that only by renouncing desires, can God be realised in the mind. He asks a priest whether his reciting the Vedas

---

8. கோயிலாவ தேதடா குளங்களாவதேதடா
கோயிலும் குளங்களும் கும்பிடும் குலாமரே
கோயிலும் மனத்துளே குளங்களும் மனத்துளே
ஆவது மழிவது மில்லையில்லை யில்லையே (சிவவா. 35)

9. ஏட்டுச் சுரைக்காய் கறிக்கிங் கெய்திடாது போல்
எண்டிசை திரிந்துங் கதி யெய்தலிலையே
நாட்டுக் கொரு கோயில்கட்டி நாளும் பூசித்தே
நாதன் பாதங் காணார்களென் றாடாய் பாம்பே (பாம்பா. 94)

10. பூசை பூசையென்று நீர் பூசை செய்யும் பேதைகாள்
பூசையுள்ள தன்னிலே பூசைகொண்ட தெவ்விடம்
ஆதி பூசை கொண்டதோ வனாதி பூசை கொண்டதோ
ஏது பூசை கொண்டதோ வின்ன தென்றியம்புமே (சிவவா. 37)

11. பூசையது செய்வமென்று கூட்டங் கூடிப்
புத்தி கெட்டுக் கைமுறையின் போக்கை விட்டுப்
பாசையது மிகப் பேசி பாட்டும் பாடிப்
படிப்பார்கள் மந்திரத்தின் பயனைக் காணார் (கருவூரார். 17)

would help him in any way at the end.[12] Pampatticittar criticises that the vedas, agamas, sastras, tantras and puranas are useless. He says that those who preach tantras and mantras do not know even their real meaning and that such preachings are useless. Another Siddar Kakapucuntar accuses that the vedas, sastras and puranas were written for earning the bread of some persons and that this person will fall as a rootless tree. Sivavakkiyar observes that no useful purpose will be served by merely chanting the mantras and agamas since the Lord is in the mind. He condemns those who chant mantras without understanding their truth.

Learning of works containing true knowledge is another feature of Hinduism. Sivavakkiyar says that those who read these books preach false beliefs.

Nenjarivilakkam also says that by merely reading the holy books, God could not be realised. In the Akattiyarnanam also, it is held that the stories on deities, puranas and epics are all designed to deceive the poor people. Siddhas are revolting against the established system in the Hindu fold.

Attack on idol worship

An important feature of hinduism is idol worship. It is ordinarily held that idol worship is only symbolic of the personified God. The Hindu temple expresses the individual character of the Vedic rites. The presiding deity or God dwells in it in human fashion, in an image or symbol. The preist is an intermediary between the God and the devotee. But it would appear that the symbolic nature of idol worship would have been lost sight of and that the common masses would have been exploited in the name of God by those in charge of the temples. Sivavakkiyar rejects the idea that God will reside in idols made of stone and metal and says the God will not be found in stone.[13]

---

12. இட்ட குண்ட மேதடா இருக்கு வேதமேதடா
சுட்ட மட்கலத்திலே சுற்று நூல்கள் ஏதடா
முட்டி நின்ற தூணிலே முளைத் தெழுந்த சோதியை
பற்றி நின்ற தேதடா பட்ட நாத பட்டனே (சிவவா. 314)

13. செங்கல்லுங் கருங்கல்லும் சிவந்த சாதி லிங்கமும்
செம்பிலும் தராவிலும் சிவனிருப்பனென்கிறீர்
உம்மத மறிந்து நீரும்மை நீரறிந்த பின்
அம்பலம் நிறைந்த நாதராடல் பாடலாகுமே (சிவவா. 36)

Siddhar Pattinattar also rejects the belief that God will dwell in stones and metals and says that God dwells in words (Agamas).

Attack against sacrifices, festivals, etc.

Another practice in Hinduism is the performance of sacrifies by offering oblation to the deities. Sivavakkiyar condemns with contempt these performance in emphatic term.

Sivavakkiyar also attacks the belief in taking baths in tanks rivers and seas considered holy and says that solely by bathing in holy waters, God cannot be seen, that even though by taking baths, the bodily impurities are removed, the impurities of the mind will still persist and that by bathing in rivers, no one can become a saint. He advises to meditate in God in the mind to realise Him within. Katuvelicittar, also expresses himself against the belief in taking holy baths for attaining salvation. Similarly performance of festivals in temples and undertaking pilgrimages to holy places are decried by Sivavakkiyar as useless and without any gainful purpose[14]. Pampatticittar mocks at those who perform pilgrimages to Kasi and Kanyakumari and says that their attempt to seek God is like searching a needle in a heap of straw[15]. By preaching strongly against such false beliefs, wasting time, money and energy, the space in the vedas, in the sky, in his devotees etc., Nenjarivilakkam says that God is not in the stone but in the mind. Thus rejecting the temple workship, the siddhas were revolting against the established system of the Hindu faith since they wanted to save the common masses from the exploitation of the organised, but degenerated priests and temple managers.

---

14. இந்த வூரிலில்லை யென் றெங்கு நாடி யோடுறீர்
    அந்த வூரிலீசனு மமர்ந்து வாழ்வதெங்ஙனே
    அந்தமான பொந்திலாரில் மேவிநின்ற நாதனை
    அந்தமா சீயிலவ் விலறிந்துணர்ந்து கொள்ளுமே (சிவவா. 436)

15. பாம்பாட்டிச் சித்தர், 88, 93,

Revolt against caste system in Hinduism

The caste stratification in the Hindu social order is the most thorough going attempt known in human history to introduce inherited inequality as the guiding principle in the social relationship. The Hindu caste structure may have arisen out of the subordination of one endogamous community to another. Various theories have been put forward about the origin of the Hindu caste system. However, according to Dr. Radhakrishnan this distinction originally started on a functional basis probably from the vedic age and it attained importance during the period of the Brahmanas. This trend was contained in the Bhagavadgita. Sivavakkiyar condemns this vehemently.[16] Sivavakkiyar also strongly condemns the cruelties committed by the high caste Hindus on the depressed classes. He also asserts that among human beings there is no difference and laments over the difference observed.

Other Siddhas like Pattirakiriyar, Pampatticittar, Katuvelicittar, Konkanar and Kakapucundar have also raised their voices against the caste system.Thus Siddhas have revolted against the atrocious trends that would have been committed on the common people based on caste distinction.

Advice to avoid courtesans

Another important preaching of the Siddhas is to avoid courtesans. It would seem that during the days of some of the Siddhas the system of having courtesans was prevailing in the society. So Siddhars like Pattinattar, Konkanar, Pampatticittar and Katuvelicittar have raised their voices against this social evil. Pattinattar's forceful poem says.

"கருதாதே மங்கையர்கள் காம வலைக் கேங்கி
உருகாதே நெஞ்சே " - பட்டினத்தார் ஞானம்.[16]

---

16. பறைச்சியாவ தேதடா பணத்தியாவதேதடா
இறைச்சி தோலெலும்பினு மிலக்க மிட்டிருக்குதோ
பறைச்சி போகம் வேறதோ பணத்திபோகம் வேறதோ
பறைச்சியும் பணத்தியும் பகுத்துப்பாரு மும்முளே (சிவவா. 40)

Condemnation of beliefs in alchemy, etc.

Siddars have also condemned the beliefs in alchemy, cittu or magic and Yoga. Probably during those period, the above actions were propagated among the masses by bogus persons. Sivavakkiyar says that these bogus persons, would approach the innocent persons promising to practice alchemy and to transform base metals into gold and then would go off with their money.[17]

Advice on family planning

Siddhar Pattinattar mocks at a person who has a large family without the means to maintain it properly and compares him to a monkey that had inserted its leg into a ' Sawn-branch of a tree'[18].

Conclusion

We have thus seen that the Siddha movement was a revolt against the social evils then prevalent in the Hindu Society. Siddhas are necessarily religious teachers who have realised the ultimate reality in themselves. But as members of a society, they were conscious of the social evils prevalent then and revolted against the degenerated established systems to relieve the downtrodden and imprevileged man from the clutches of the powerful sections of the society. Every religious leader tries to free his followers from the

---

17. வாதஞ் செய்வேன் வெள்ளியும் பொன் மாற்றுயர்ந்த தங்கமும்
போதவே குருமுடிக்கப் பொன்பணங்கள் தாவெனச்
சாதனை செய் தெத்திச் சொத்துத் தந்ததைக் கவர்ந்துமே
காததூர மோடிச் செல்வர் காண்பதும் மருமையே (சிவவா. 538)

18. நாப்பிளக்கப் பொய்யுரைத்து நன்னிதியந்தேடி
நலமொன்று மறியாத நாரியரைக் கூடி
பூப்பிளக்க வருகின்ற புற்றீசல் போலப்
புலபுலெனக் கலகலெனப் புதல்வர்களைப்பெறுவீர்
காப்பதற்கும் வகையறியீர் கைவிடவு மாட்டீர்
கவர்பிளந்த மரத்தொளையில் கால்நுழைத்துக் கொண்டே
ஆப்பதனைஅசைத்து விட்ட குரங்கதனைப் போல
அகப்பட்டீர் கிடந்துழல அகப்பட்டீரே (பட் 65)

social evils then prevalent among his followers. The above is true in the case of all new religions like Jainism, Buddhism, Christainity, Islam, etc. Every world religion provides a system of morals, though the system is usually subsidiary to the overall beliefs. Further every religion provides some kind of activity or cult which has emotive functions. Thus theology, ethics and liturgy are the three distinctive features of most religions, but the nature content and function of each varies from one religion to another, because they have to be formulated taking into consideration social conditions then prevailing in the particular society for which the religion was intended.

So far as Hinduism is concerned it is not one which is followed by any particular individual. It is generally believed that Hinduism really means nothing less than the traditional religion in one form or another. It doesnot describe one single group of beliefs and practices but many such groups. There have been a number of movements in Hinduism. One among such movement is the Siddha movement in Tamil land. As already shown the movement was also a social revolt against the evils prevalent in Tamil Society. This led to the emergence of social reforms in later years by whose action the state could pass legislations to penalise such social evils. It appears that the saints like Ramalinga Swamigal in Tamilnadu and Sree Narayan Guru in Kerala of the present age were enlightened by the teachings of the Siddhas since they have devoted their attention to the social upliftment of the downtrodden masses.

Bibiliography

1. சித்தர் ஞானக் கோவை, சரவண முத்துப்பிள்ளை, ந. இரத்தின நாயக்கர் அண்ட் சன்ஸ், சென்னை -1, 1971

2. Kamil, V. Zvelebil, The Poet of Powers, Rider & Company, London, 1973.

3. Religion in Practice, George Allen & Unwin Ltd., Ruskin house, Museum St., London, 1968.

4. Society, Macmillan & Co. 1964.

5. The Spiritual Heritage of India, George Allen and Unwin Ltd., Ruskin House, Museum St., London, 1962.

CONTRIBUTION OF CHRISTIANITY TO SOCIAL ELEVATION

S. Innasi

Jesus Christ

Christianity is one of the major religions of the world. The term Christianity is derived from the name Christ. According to Christianity Jesus Christ came to this world to redeem the human community, to free it from the punishment of the in born sin due to the disobedience of the first father, Adam and the mother Eve to God and to open the gate way of Heaven to it. It means Jesus Christ was born in this world to elevate the status of the human community or to uplift the human race to the highest level.

Commandments

Moreover the duties of the Christians or the commandments to be observed by the Christians are considered to be ten. Of these, Jesus commended essentially two only. One is to have implicit belief in the only God head, the Creator of the world. The second one is brotherliness- to love the neighbour as thyself.

Elevation of the society

The first ideal will be eventually helpful to attain the salvation and hence it is of concern to the spirit of man. The second one is purely intended to practise benevolence in this world. Hence it is the bounden duty of any Christian to do something to the upliftment of the neighbour of this world, like the Good Samaritan. Moreover Jesus Christ has shown through his life and teachings that he came to this world only for the down-trodden poor, but not for the comfortable rich. He envisaged to the people that only the sick needed a doctor, but not a hale and healthy person. His disciples were mostly illiterate legions, who led frivolous lives like a farmer or a fisherman, but not refined scholars. He ate with the sinners. He emphatically said that he had come to serve, but not to be served. All these clearly stand to show that the fundamental principle of Christianity is to elevate the living standards of the society especially the poor, illiterate folk.

Spiritual and Physical

Generally speaking, religious people believe that the uplift of the society may be achieved in two levels one through spiritual and the other one through physical methods. At the beginning of the Christian era, social upliftment had reached its peak in both the levels. Later on, more stress was laid to spirituality. Gradually the missionaries began to feel that physical upliftment should also be considered as equal to spiritual needs. Social changes, industrial revolution and scientific advancements would have promoted such kind of concept in the religious people.

Tamilnadu and Christianity

So far as Tamilnadu is concerned, we are not able to trace out any concrete recorded evidence in the state regarding the preachings and services of Christians in the early stages. Only from the beginning of the sixteenth century, we have recorded evidences and concrete proofs to know what kind of services Christianity had been doing to the Tamil populace towards their upliftment.

Christian Faith

It was not the aim of the Europeans at first to convert others when they came to India to trade. Their only purpose was to enrich themselves more through the trade. When they began to have control over the greater parts of India, they felt that it was their duty to propagate Christianity, wherever the power they had weilded. Sometimes they were proud to sacrifice their lot for the cause of religion. There were frequent clashes between Moslems and Paravas of the south eastern coast of India. Paravas approached the Portuguese for protection who were in power in the western coast. Captain Pero Vaz de Amaral came forward to protect them on condition that they should embrace Christianity. To deter this, Moslem protesters despatched two envoys to Cochin in order to influence the Captain by huge money. But he replied, "Heaps of gold of my own size will never make me desist from my purpose". (Joseph C. Houpert, S.J., A south Indian Mission, Trichinopoly, 1937, p. 33). This incident singles out how much ferver they had at that time to propagate their own religion among the natives.

Arrival of Missionaries

From 16th century onwards various European nationals began to despatch their missionaries to the far eastern countries where they

had their strong holds. The primary aim of the missionaries was to convert others into their flock through their preachings, acts and deeds. From these we have to conclude that they were only interested in spiritual upliftment in those days. Later on Christian officials as well as missionaries have gradually understood that, being true Christians, their duty was to serve for the physical upliftment of the people, where they had command. From the second half of the nineteenth century they began to serve for the rise of physical living standards of the society.

Social uplift

The physical upliftment of the society may be classified into two as social and educational.

Social up lift may be considered in different fields such as (i) Creation of Social Awareness (ii) Eradication of Superstitious beliefs (iii) False Notions (iv) Sati or self-Immolation (v) Child marriage (vi) Widow re-marriage (vii) Abolition of slavery (viii) Untouchability and (ix) Dress Restriction.

Social Awareness

Indian society is a caste-based one from pre-historical times. Some bards hinted occasionally in their works on cursory creeds but nothing definite was stressed to change them. Only in the 20th Century, caste and colour began to vanish its torments. Even to date here and there in Tamilnadu the caste raises problems and glaringly in politics. However, social thinkers have understood the atrocity done in the name of caste and suggested that such caste system should be abondoned. The social organisations and political forums are working together for the betterment of the low-caste people to get privileges and rights in the society equal to the other higher caste people. The root-cause of all the social welfare societies which speculate about the evils of the down-trodden people of the low caste is largely by Christianity. Christian faith does not permit to treat someone as low and the other one as high in the society. Hence their preachings and the movements kindled the minds of Hindu social thinkers and politicians to work and to create social-awareness among the people.

Eradication of Superstitious beliefs

There are some notions regarding the time and date to perform family functions and religious ceremonies. Some are good to do anything and others are to be omitted. They used to travel and do other duties

suspecting some evil omens. They had faith in baseless fallacies. Even compared with the previous century, these beliefs had been melted down to a great extent though not to the satisfaction of every trend, since in has basically no ground in it for superstitious beliefs and false notions of omens.

False Notions

The people once were haunted by a notion that certain epidemics like small-pox were caused by the grin of Goddesses. They hesitated to take treatment, even if they were suffering acutely. They felt that this grin of Goddess indicted on them small-pox and only by the mercy of the goddesses it could vane naturally and hence they prayed for Grace of Goddesses without offering prescribed diet to the victims and waiting for the Mercy to descend down on them without seeking any medical treatment. Mass deaths were reported all over the nation, shocking the sence of justice of everyone. But at present these beliefs were cast aside by scientific views held by the mass, leading to the reasoned hygenic standards of living. Without the foreign scientific influences and the Christians interference on the civil conditions of the natives this kind of enmasse change could not be possible.

Sati or Self-immolation

There was an age-old cruel practice of compelling the widows to fall in the funeral pyre alongwith their dead husbands. The widows were not allowed to live alone, as they could possibly cause illegetimate contacts with other members in their communities. Frequently they were forced to die in the funeral pyre much against their will to live. This was totally now banned by the legal enforcement. Rajaram Mohan Roy and others fought against this evil. The Christians, the then authorities took an iron hand over this inhuman creed.

Child Marriage

Till the dawn of the 20th century, the people of India never felt that a marriage to a child was not in any way beneficial to her. It was quickly promoting young widows in their teen ages. This custom was also banned by enacting a law. Even before this law, Christianty never encouraged the child marriage. Only after the attainment of physical and psychological maturity the marriage should be celebrated. So this

western Christian view was largely responsible for enactment of such a law by the then rulers who were orthodox Christians.

Widow's re-marriage

Generally the widows, even if freed from sati, were not allowed to re-marry in those days. Now-a-days the widows come forward to marry again and to lead the life as other women, since the old custom has gradually declined down. It is a fact that the social welfare organisations are partly responsible for the change of their attitudes. But Christianity is the major factor to create an awareness among the people since there is no restriction for the women in Christianity to marry after the death of their partners and they have every right as do men. They came forward before all to condemn the unreasonable customs.

Abolition of Slavery

Slavery, a system of life-time bonded labour, was prevalent in some places of Tamilnadu in different ways. There was an order in the old Travancore state and the present Kanniyakumari district that the low caste people should work in the fields of the State without any reward or remuneration. The Christian missionaries were behind them when they could not agitate against this system before proper forum and succeed finally.

Untouchability

The taboo of untouchability by certain class of the society was observed in Hinduism everywhere. The people who belonged to certain castes were not allowed entry into the temples, whereas in the churches all are welcome to worship. All children without any discrimination and differentiation can sit together under one master and learn. But in Hindu institutions, there were seperate places for higher caste students and lower caste students. This kind of discriminations could never be tolerated by Christianity. Their cosmopolitan outlook encouraged to offer an equal status for all. It led the way in due course for others to treat untouchability as an unpardonable sin.

Dress Restriction

There was an old custom prevalent in Kanniyakumari coastal area that the women of certain castes should not cover the upper parts of their bodies by wearing either sarees or jackets. Rev. Charles Mead provoked the people to agitate against this undesirable custom and drove it out of the soil.

The basic factors of the educational elevation are educational methods, printing and publication.

Educational advancements

When the foreign missionaries came, mass education was not deeply contemplated as a promoter for all human endeavours, irrespective of the economic inequalities of various classes and creeds. Women's education was also equally neglected. As Fr. Houpert puts, the female literacy was reserved fot the immodest devadasis, the dancing girl, the servant of Gods. It was above the aspirations of the lower castes and below the dignity of the opulent ladies. (Fr. Houpert, S.J., A South India Mission, p.154).

Traditional trends in Education

Of course some of the high cast people concentrated on studies and some scholars of those times wrote books and commentaries. But the aim of their works and studies was to understand what had been said in the old works and commentaries connected with their own particular sects in the implicit belief that whatever was recorded therein must be based necessarily on absolute truth. No one even thought of striking out new lines of thought or sparked controversy on what has been received as sacred from aeons of the past. The subject should have been drawn out of the backwaters of archaology and orthodox theology and made to run alongwith the pure living currents of modern philosophy. (Indian Philosophy, Allahabad, p.147, referred by Fr. Houpert, S.J., p.155).

Educational Methods

In the eighteenth century, when Christian missionaries began to work in the field of education, the literacy of the Tamils was a little less than two percent. The priests of Hinduism taught quite a few through regular instruction while the general public learned native lore through priestly narration of the religious stories and through the chanting of epic poems and the enacting of dramas. The Hindu scriptures and devotional hymns have for a very long period been held with highest veneration. (Dr. Rajaram, p.15) They have not tken care about the varieties of other literatures, modern mathematics, developing science and literary approaches and so on.

Modern System

Jains had run the schools in the names of pallis from ancient days, but mostly the system they follwed was the Gurushishya one and the subjects were also extending only to their religious interests. The specified subjects and the duration of time, specialised coaching and the awarding of degrees, found in modern system were all introduced in the educational instituions due to the advent of Christian Missionaries.

Impact of Systematised Education

The Britishers at the outset were very much interested to start educational institutions for the public, such as universities in order to train the natives for helping the administration of the country and increasing its general prosperity. But at the same time that type of education was really the cause to secure the enlightened co-operation of the natives in the suppression of social and moral evils attributed to superstitious ignorance. And it finally encouraged to demand for self-government as was expected by Macaulay himself, who had framed the educational policy in India of the Britishers, as a possible, if not a probable event (Houpert, S.J., p.159).

Printing Press

Invention of the printing press skyrocketed the mass education, whereby revolutionary thinking and industrial bloom was achieved all over the European continent. To spread messages to all from one point without moving all around, the press was highly helpful. It was the missionary zeal that gave the standard form to the Tamil characters by setting up printing presses in India and casting Tamil type-characters. Joao Consalves, a Jesuit lay-brother, set up the first printing press at Ambalakadu, near Cochin in 1577. The first book printed was the *Doctrina Christiana* of 16 pages by Henrique Henriquez and Manual de Sao Pedso in 1578. Tamil type for the Tranquebar press was first cut at Halle, Germany in 1710. P.R. Hunt, with the finest establishment in India, the Church Mission Press, Madras had rendered very important service in improving Tamil typography. Thus Tamil typography owes its present excellence chiefly to Hunt. (Cited by Rev. Rajarigam, p. 12).

Publications

As Rev. Rajarigam rightly puts, "The Christian missionaries were the first to publish printed books and monthlies in Tamil. They were the first to write treatises on natural science and other subjects. They were the first to urge educated Tamilians to bring out expurgated editions of Tamil works and to write interesting general literature of a wholsome character. They were the first who taught them that there would be no social, moral, religious or political progress among people, who have no popular prose literature to read. They were the first who created among the common people the reading habit". The introduction of the prose writings by the Christians, both foreign and native, paved the way towards mass popularization of the language; thereafter prose literature of various kinds abounded, in the religious and the seculer fields. (Rev. Rajarigam, p.13).

Text Books

In oldern days the students were able to learn from their teachers grammar, *nighantus* and some kind of classical literatures. Traditionally to keep them in memory, they were all originally written on palm-leaves and later on paper. In a class-room study they did not fulfill the needs of the students, who were very large in strength and were of different ages and grades. Thus variously graded text-books suitable to the different age groups would be the only alternative to impart knowledge. Hence this was introdced in the schools. The production of text-books was done by the Christian Vernacular Education Society, Madras. Dr. John Murdoch directed all his efforts towards the production of school-books in English and in the more important Indian languages, especially in Tamil. (Rev. Rajarigam, p.31). Through the text-book system whatever needed was carefully filtered and channelised to the pupils and all else were strictly avoided. The time spent was economised by the pupils in an useful manner and hence the present system still has the prescribed text-books in every class and in every course, be it educational or professional.

Hence it is to be concluded that the contribution of Christianity is great to social elevation apart from the preachings of the gospel and spreading of the religion in India.

SOCIAL HISTORY OF THE TAMILS AS GLEANED FROM JESUIT SOURCES

P. Subramanian

Literary sources thanks to the behovious and laudable efforts of eminent scholars have been exhausted and used extensively. The epigraphic and similar other sources have also been diligently detected and used widely by historians and linguists whose contributions to the history and culture of South India can hardly be exaggerated. Only one important source is yet to be thoroughly explored and estimated i.e., rare paper manuscripts which are available in abundance at various archives and libraries in various parts of this country as well as abroad. Its role particularly in the realm of historical research will be decisive as many areas even after so many years of patient and persistent research are to be peered into every hole and corner. One such source, the Jesuit missionary correspondence is a veritable mine of information without which the early modern social history of Tamilnadu cannot be written in real historical perspective.

I. A careful perusal of missionary sources will reveal that they also have divided Tamil society into five groups: i) Brahman, ii) Raja, iii) Vaisyas, iv) Sudras and v) untouchables. These missionaries found a lot of difference between Western society and Tamil society. To them in Western society honour could be acquired only by wealth and valour. But in Tamil society, it could be acquired only by virtue. In many a letter they have referred to the undemocratic set up of Hindu society where different rules and regulations were in prevalence for castes and groups. They found that for the same crime committed, punishment differed from castes to castes.

II. In the Hindu set up, according to them, the rulers had no control over their subjects. He being a Sudra he had no control over his subjects who were superior to him in the caste hierarchy.

III. Among the Hindus, the Brahmins held the first place.

According to Fr. Da Coasta - not satisfied with superiority over others, they carry their pride to such an extent that may aspire decisive honour. That too they claim it as a matter of right. To the Brahmans according to the missionaries, the whole world is under the control of the Gods. Gods are under the control of mantras. Mantras are under the control of the Brahmans. Hence Brahmans are our Gods - Bhudevas.

The Jesuits also saw them as great cheaters and imposters. According to them they invent fables daily to cheat the innocent. They persuaded those below that their gods and idols are like men in order that they might be plentifully supplied with ghee and other costly provisions. Lest they would threaten them with the anger of Gods.

Some of the missionaries found them boasting their knowledge with a mysterious tongue, Sanskrit. They go about repeating the high sounding words, deceiving people.

They also were devoid of scientific knowledge. Asked about reasoning, Da Coasta writes, they would go on telling tales which they find in their sacred books in abundance.

The missionaries during their sojourns saw great agraharas and chadurvedimangalams devoted to the Brahmans by the rulers who always deemed it a honour to serve the Brahmans. This is evidençed from a letter written by Fr. Bourgers (1918): "The Reddy chief of Duryur wanted to inaugurate his reign with an act of signal virtue viz. by constructing a new village for the Brahmans (Agraharam). For the Brahmans have made people believe that it is one of the most meritorious works in the eyes of the Gods". The same Jesuit Father adds that the Brahmans were so wise and practical to make it a convention that if any one undertook to build an agraharam he must provide the new inhabitants with even the least item of furniture in order that he might acquire an immense merit.

The Brahmans lived in separate quarters (agraharams) which the Jesuit Fathers had seen in their sojourns. Fr. Da Coasta opines : "It is the cleanest, perhaps the healthiest site in the whole locality.

They pride themselves on keeping their houses very clean, well smeared with cowdung. A religious significance is attached to their ablutions which must always precede their meals. They wash not only their body but also their clothes and this must be done with their own hands" (Da Coasta, 1646).

The missionaries had noted that they were known for their extreme acharas. They were so careful in their food that they would not take any dish prepared by members of another castes, which according to them were "unclean". Even the very sight of unclean castes would pollute their food which they avoided at any cost. They were never allowed to eat meat and any other item which contained a grain of life as eggs. They also avoided garlic and onion as they resembled human heads. They also avoided any vegetable which contained juice which resembled blood to which they were totally averse. Though very critical about Brahmans, the missionaries did not fail to advice their virtues, pious way of life, learning and knowledge.

Fr. Da Coasta in one of the letters writes : "Generally speaking they are not only intelligent but gifted with a good memory. Neither the master, when they teach, nor the students, when they learn, use books. The former teach what they know from memory and the latter learn it by heart with the result that all they know is always ready at the tip of their tongue. They use books neither for their ceremonies which are very long, nor to repeat their law which is so voluminous that twelve years are required to learn it by heart. They recite everything out of memory" (Da Coasta, 1646). They were also sound in mathematics and were able to compute any sum "without employing the pen, merely by memory assisted by a finger". Hence they were ritual leaders "without whose advice they (natives) will never undertake any business".

The word "Kshatriya" is very seldom used by the missionaries. Fr. Da Coasta and others divide Tamil society broadly into three categories i) Brahmans ii) Sudras and iii) untouchables. Frs. De Brittoo and Em. Martin in their letters mentioned that "even the kings and lords who govern these kingdoms are the Sudras. "They refer to it

often as Raja caste - which was noted for its chivalry. Regarding them Fr. Provenca writes : "These are warriors of a very notable caste, and renowned for their courage. They use only the sword and the lance, they scorn the bow and the gun, and heave, as they themselves say, these arms to cowards who dare not face danger closely. Their maxim is never to retreat before the enemy, to conquer or die is to them a sacred law" (Fr. Provenca, 22.7. 1659). They ate meat except that of cow which to them was very sacred. Though heroic and chivalrous, they never allow their women to masculine gage.

There are frequent references to Vaisyas who also belonged to the twice born castes and entitled to wear the sacred thread to indicate their superior status. In the Tamil country all Chettis called themselves as Vaisyas and imitated Brahminical way of life as a way to claim superior status. Fr. Da Coasta who saw them many a time during his sojourns writes : "these caste people wear the same dress as the Brahmans whom they imitate in many of their customs and in their abstinence of meat and fish. They live by trade and sell all their necessaries of life in public squares and bazaars" (1646). For some reason or other they had close association with Madigas (Cobblers) which Fr. Da Coasta has noted. Because of their association, they were called "Mid-day Madigas". Before the celebration of their marriage, Chettis, as a way to honour the Madigas raised a shed of foliage before the door of a cobbler. What motioned for such an action is not given.

The Jesuit missionaries, in their correspondence to their superiors have often referred to the Sudra castes, the last of four principal castes to which the Hindus were divided. According to Peter Martin, "the castes of the Sudras is the most extensive and has the greatest number of branches, for under the name of Sudras are comprehended painters, writers, tailors, carpenters, masons, weavers, etc. Even most of the rulers belonged to the castes as noted by Fr. De Britto. He writes : "It is to this caste that all the kings, princes and lords who at present govern the people. . . . belong. The people who are under them are of nobler castes than their rulers". Fr. Em Martin and others also noted that the rulers belonged to the lower castes.

The Vellalas, according to them were the influential community among the Sudras. Among them the Kottai Vellalas have attracted the attention of these missionaries owing to their peculiar way of life. They lived in seperate enclosures where none other than their own community men was allowed to tresspass. They never allowed their women to be seen by others. Fr. Da Coasta observes : "They (their women) should not rear fowls or pigs lest when calling them their voice be heard by outsiders. Nor can they have fruit trees in their gardens for their hands might be seen when they raise them to pluck the fruit".

There are plenty of references to cultivating classes like akamutayars, vanniars, konku vellalas and others. Kaval system of the Maravas, they had noted and referred to it quite often. According to them every householder paid the kavalkar half a panam yearly. Those who had cattle had to pay one panam a year called kutikaval.

Kaval system, as we think, is not peculiar to southern region of the Tamil country like Tinnevelly and Ramanathapuram. The Jesuit missionaries found it in the northern region of the Tamil country as well. Fr. Fryre (1683) observes : "Vettavalam (N.A. Dt.) is the residence of the Kaval or guard of these lands, they were portioned out between important persons each having, more or less 20 villages, with the title of Kavalkar. Another important factor to be reckoned with is that like maravas Reddis and Mudolis were also Kavalkars. That means the Kaval duty is not the monopoly of the Maravas who from the days of Nayakas enjoyed the privilege of Kaval duty.

Many Jesuit missionary in their sojourns had taken note of the ferocious and ruthless character of Marava people. (1709) About them Fr. Peter Martin opines thus : "The law of retaliation is rigorously observed in this district of the robbers country. If there happens to be a quarrel, and one of the parties cuts his ear or pulls his own eye out, or kills himself the other party must inflict the like punishment upon himself or on some of his relations. The women carry this barbarous custom still further. For a slight affront or a biting remark they will go and break their heads against the door of the offending person who is obliged to inflict exactly the same punishment upon herself. If one

women poisons herself, by drinking the juice of a venomous plant, the other who was the cause of it, is obliged to do the same, and should she prove reluctant to do, the rest would set fire to her house, run away with her cattle and perpetually torment her till she made full satisfaction" (8.11.1707) (Peter Martin). This is only one side of the coin. They were great warriors and in 1656 their chief was able to collect 20,000 army men who defeated the muslim army who came to fight against Tirumalai Nayak (Provenca, 1656).

The outcastes among whom they laboured were the object of their sympathy and utmost consideration. Though very poor and devoid of any comfort in life, they were drunkards and were fond of gambling. They were most indulgent and ate dead animals which the higher castes dreaded. Fr. Da Coasta says no one would eat in their houses, even touching the pots and vessels which they used, was avoided. They could neither enter the houses of the higher castes nor their temples. No one spoke to them except from a distance, as if they were infected with plague.

They were not tolerated in the neighbourhood of the higher castes, that is they must have dwellings outside the villages (Da Coasta, 1646). In some places, they, including their women were not allowed to cover their upper body. They could neither build pakka houses nor were allowed to wear gold or silver ornaments which higher castes alone were entitled to wear. Use of chappals, umbrellas was the monopoly of the higher castes and the untouchables were denied that privilege as underdogs.

The pathetic plight of the women also has not escaped the watchful eyes of the missionaries. They saw women treated as slaves and tormented many away just to overawe them. It was usual for the husband to address his wife in second person singular while his wife should speak of him in the most respectful terms. They were always kept in a state of constant dependence. The missionaries also saw women serving their husbands as if they were their slaves. The wife was never admitted to her husband's state. In such atmosphere, harmony was very rare among them. Abbe Dubios, a French missionary says : "The position of woman is hereby better than not of

a slave". "Harmony is a rare thing in Hindu families - Harmony rarely lasts long, for very soon, finding herself ill-treated and even beaten by her husband and tormented in a thousand ways by an exacting mother-in-law who treats her like a slave and vents upon her all her whims and ill-temper, the poor young wife is forced to a surreptitious flight, seeking shelter and protection under father's roof. Then relying on promises of better treatment in future, etc. consents to resume her fetters, but fresh outrages soon force her to escape again. In the end, resigning herself to the inevitable or for the sake of children, she gives up the struggle and meekly bows to marital authority - a real union with sincere and mutual affection or even peace is very rare in Hindu households". Though slightly exaggerated, it cannot be totally set aside as false. Life cannot be pleasant for a Hindu to whom the very living is a burden with all social and religious restraints and restrictions. In regard to women, customs of sati, polygamy, child marriage and constant state of widowhood made them miserable despite high position assigned to them theoritically. As a result of such an attitude, Hindus claim their daughters a burden. Hence many a woman after the death of her husband preferred sati which the Jesuit sources have condemned in clear terms. Jesuit sources feel "there was no question of getting a widow married for no one would consent to take her, as to keeping continence, it is considered in this country, not only difficult but beyond human strength. This is why women in several noble castes commit suicide at the death of their husbands. The higher is the caste, the stricter is the custom and the more meritorious is that act which is supposed to procure eternal bliss". (20.10.1638) (Em. Martin). In many of the accounts, we find how women commit sati. Fr. Provenca gives a graphic picture of how a woman commits sati One of the saddest sights in this town is that of a woman, mostly young, who after the death of her husband goes with great display and acommpanied by a large crowd, to meet the same fate, some leaping into a deep pit full of fire, while the by standars utter long cries and throw over them faggots and stavings of wood to increase the fire and shorten their ordeal (1612).

Women who ceased to commit sati had to remain in perpetual widowhood bearing insult and humiliation of all sort. Even some of their lamentation songs (ஒப்பாரிப் பாடல்கள்) depict their plight clearly.

"கொழுந்தனார் கையாலே
கூலிப்படி வாங்கித்துய்க்க
கொடும்பாவி ஆனேனப்பா
வாழ்ந்த மனையில்பாதி
வழக்காட நாதியில்லே"

Thus many aspects of social life could be gleaned from the accounts of Jesuit missionaries to whom there was no need to dance to the imperial tune. They were a very useful corrective to the enbogistic descriptions of the court chroniclers. They were undoubtedly, as Sathianathiar points out "a vertiable mine of information in comparison with the scrappy epigraphical materials, the uncritical traditions recorded in the Mackenzie manuscripts and own landatory court kavyas".

WESTERN INFLUENCE, SOCIAL CHANGE AND THE TAMIL MOVEMENT - A SEMIOTIC VIEW

S. Carlos

The individuals who live in a society exchange meanings, through words and other signs. The study of the sign systems of a social phenomenon or a social movement enables us to understand the various codes these signs used either to encode or decode.

The social movement which we have taken for our study is the Tamil Movement which gathered momentum by the writings of Western scholars in the end of the 19th century and had grown to be a decisive movement in the early part of the 20th century in the field of Tamil politics and Tamil scholarship. This Tamil movement which was part of Dravidian movement and other later political formations have a succint identity to be studied in semiotic terms. The influence of western theories on Dravidians, the movement for social change snowballing into non-Brahmin force, and the Tamil Ideology, all contribute to the phenomenon called Tamil Movement.

To start with, let us give a brief sketch of the development of schism that developed within the Congress in the early part of 20th century into Brahmin and non-Brahmin groups. The non-Brahmins were mobilising themselves into a group at the time of Hindu revivalism and social reform activities that was seen in the city of Madras. Then they began to be aware of their social and political rights. This subsequently paved the way for the creation of a joint stock company called South Indian People's Association Ltd., for the publication of English, Telugu and Tamil newspapers to voice the grievances of the non-Brahmins. This was precisely the birth of Justice party. But it was, one must remember, a reaction due to the apprehension created in the minds of non-Brahmins after Annie Besant demanded Home Rule. The non-Brahmins thought that the Brahmins would takeover political power as Annie Besant's associates were mostly Brahmins. Annie Besant's sympathy was also with Brahmin's Sanskrit literature and culture.

In a lecture on caste, she suggested that the caste concept had originated among an Aryan minority which was in danger of being swamped by the vast majority of mixed population around them. These Aryans, she said, were light-skinned whereas the aborigins were dark. (See Irschik, p. 28-29).

What happened in the early part of the century was that these people of dark skin who according to Besant "passed into the ranks of Sudras" in turn condemned the "Aryan" Brahmins for having introduced into South India their Puranas, their Ramayana and the Vedas while they neglected the Dravidian literature like Cilappatikaram and the Kural of Thiruvalluvar (Irschik, p. 291). Irschik quotes another lecture given at Madurai Tamil Sangam meeting in 1918 stating that modern researches in the domains of archeology, ethnology, philosophy and anthropology have gone a great way to prove that the Tamilians had no sort of connection with the north or northern settlers, and they never derived their letters or arts or civilization from the Aryans.

The root of this search for distinctive Aryan and Dravidian cultures lies in two earlier tendencies, one, the Hindu revivalism encouraged by Annie Besant's theosophical society and the other, reformation propagated by Madras Social Reform Association. These reformers of Madras City condemned Annie Besant through their organ **Indian Social Reformer** for engendering a false sense of pride in the minds of Indians, to preclude progress in the matter of political and social reform.

Here, two diametrically opposed identities are formed in the political, social and cultural fronts. Thus the Tamil Movement took its birth with the Dravidian non-Brahmin movment defining the linguistic and literary identity of Tamil in opposition to Aryan-Brahmin's Sanskrit Language and literature. The other trait which is laced with the Dravidian non-Brahmin identity is the social reformation of some people, who opposed the aims of Annie Besant.

When the tendencies like revivalism was supported by Besant, a section of Brahmins because of their background of Sanskrit learning identified with Besant in antagonising the Reform Movement, a movement inspired by western and Indian

renaissance. The opposition of social forces that we see here form into one of the various categories of semiotic study.

II

Another important document to show the plight of non-Brahmins of South India, was the Non-Brahmin Manifesto, published in the papers in the year 1916. This Manifesto gives a vivid picture of the discrimination that the non-Brahmins had to suffer with regard to entry into educational institutions, and job opportunities. The Non-Brahmin Manifesto detailed that, in the competitive examinations for Provincial Civil Service which were held between 1892 and 1904, out of sixteen successful candidates fifteen were Brahmins. Like this, out of 140 Deputy Collectors in Madras, 77 were Brahmins, 30 were non-Brahmin Hindus and the rest were others like Muslims, Christians, etc. The non-Brahmin Manifesto was thus an eye-opener to many who belonged to this group. The hearings of the royal commission on Public Services in Madras in 1913 confirmed the non-Brahmin apprehension that the Brahmins controlled the whole administrative framework of the Madras Presidency.

The Dravidian, the Tamil daily of South Indian People's Association started in 1917, printed headlines like "Home Rule is Brahmin's Rule". When Edwin Montagu, the Secretary of State for India declared that he would visit India in order to assess the political scene at first hand, the Justice party's leader Thyagaraja Chetty sent a cable to Montagu that the Justice party represented 40 million non-Brahmins (of the total population of the province being 41 million) including the untouchables. Justice party, then came to power in 1920 partly due to the non-participation of Congress in election. What one can notice here is that the Justice Party which once supported the cause of non-Brahmins, severed its connection with untouchables, and supported the British even to the extent of not condemning the massacre at Amritsar. Also Justice Party identified Gandhi with the Brahmins as he gave a speech to the audience at Triplicane beach emphasizing how Brahmins have contributed to the Indian culture. The cause of Tamil was also served by various measures, one of which was to set up a University in Chidambaram. But there were differences of opinion even in the Justice party. The Tamils regarded that

they were slighted on appointments to the office of Justice ministry. As a result J.S. Kannappar, J.N. Ramanathan and C. Natesa Mudaliar - all Tamils - opposed Thyagaraja Chetty, the prominent leader of Justice Party. What is curious here is to know the fate of untouchables. Though they were included in the fold of non-Brahmins to show Montagu the numerical strength of non-Brahmin castes, they were not given due share in educational and job opportunities. After the Justice Party assumed power, M.C. Rajah, the principal representative of the untouchables warned the Justice Party that if they continue to be hostile with his community they would have no option but to sever the connection with the party. Then M.C. Rajah left the Justice Party. Subsequently the Justice Party proved that it was a party of non-Brahmin high castes by showing unwillingness to allow untouchables to play a role in its policy formulations. Thus the party became a political mechanism, a broker for government jobs for a few select non-Brahmin high caste Hindus by shedding all idealistic intensions.

Here, in this second section of the paper, we have dealt with various forces that were occupying different positions in antogonistic binary pairs. The consolidation of non-Brahmin caste forces positioned against the Brahmins on the plane of power relation undergoes a change. To use the modern semiotic parlance, the signs called castes operate on two planes, one as constituting an oppositional semiotic dispensation and the other as constituting an imitative dispensation.

Let us explain this. Before that we will separate the various syntagms below:

(1) The non-Brahmins sending cable to Edwin Montagu to share power with them telling Montagu that the non-Brahmins were one with the untouchables.

(2) After the non-Brahmins assumed power their attitude towards untouchables changes and untouchables breakaway from the non-Brahmin movement.

(3) Among the non-Brahmins, there developed animosity between Tamil non-Brahmins and Telugu non-Brahmins.

As syntagms are moments in the process of transformation, these three syntagms occupy either the initial on subsequent position

in a time scale; Any unit that is part of a temporal transformation (one after the other chronologically) goes to form a narration. As the two dispensations, one, oppositional and the other, imitative, work on these syntagms the divisive tendency that the non-Brahmin forces displayed to oppose the Brahmin forces shifts to another plane to form into an oppositional binary with the untouchable forces. Thereby the untouchables of South India may be said to have followed an iconic trait (icon is a Peircean term which denote similarity of two forms) to imitate structurally the binary opposition of the non-Brahmin and Brahmin groups. Also, the animosity that had crept in the monolithic non-Brahmin organisation to divide them into Tamil and Telugu groups may be characterised as an iconic formation fashioned on the division of Brahmin and non-Brahmin forces. After a new group is formed, this new group which is the off-shoot, the new group positions itself as an oppositional force again. Thus the iconicity and the oppositional traits play a role in fixing the characters of various syntagms. This may be represented as below :

1

Non-Brahmins x Untouchables

2

Tamil non-Brahmins x Telugu non-Brahmins

III

The organisational activities and struggles of non-Brahmins found parallel expression in the sphere of cultural front. For this the works produced by Western scholars were freely used by the non-Brahmins. Against the speeches and writings of Annie Besant, which extolled the glorious past of Sanskrit literature, the cultural leaders of non-Brahmin movement including those from Telugu regions projected an alternative past of the Dravidians. Dravidian past was nothing but a Tamil past, as only Tamil language had a classical literary tradition like that of Sanskrit. When Madras had full fledged courses for Sanskrit in their academic curriculum, Tamil or Telugu or Malayalam was not encouraged in the University education. Only along with the emerging non-Brahmin caste power, Tamil found its importance. But even among non-Brahmin scholars

there were conflicts between non-Brahmin religious Saiva scholars and reformist scholars. What is note-worthy is that the Tamil enthusiasts mainly depended on the writings of Western scholars. Those non-Brahmins of religious background like Maraimalaiyadikal found common features in both Saiva Siddanta and pluralistic monism of William James, against the idealistic monism of Brahmin Sankaracharya. Likewise Dravidian cultural independence and its unique character are stressed by Rev. Fr. Caldwell, a Scottish missionary in his, **A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages (1956)** and by H.H. Wilson in his Government manual for Madura district entitled Madura Country. Not only Western Tamil scholars but also the Governor of Madras entered into argument about Dravidian purity and its origin. Irschik refers to a remarkable speech made by this British administrator named Mount Stuart Elphinstone Grant-Duff in 1986. In his address to the graduates of the University of Madras, three-quarters of whom were Brahmins, he characterised the Brahmins as the usurpers of social and literary superiority. He singled out the non-Brahmins in the audience and said that they were the pure Dravidian race. He siad: "Ruffianly Europeans have sometimes been known to speak of natives of India as 'Niggars,' but they did not, like the proud speakers or writers of Sanskrit, speak of the people of south as legions of monkeys (Rakshasas)".

This line of thought was later taken up by non-Brahmin thinkers and scholars. Professor P. Sundaram Pillai was the first to take up Caldwell's theory that Tamil culture had separate and independent existence before the Brahmins invaded South India. T. Ponnambalam Pillai interpreted that the Rakshasas were identified with the Dravidians. He considered that Ravana was right in imprisoning Rama's wife Sita. The study of Tolkappiyam and other classics were encouraged by Tamil Sangams started in Madurai and other places. The Tamil research took a turn from this period and it was either to establish the Tamil past and the glorious ancient society of Tamil's in opposition to 'Vadamozhi' i.e. Sanskrit which was studied and propagated by majority of Brahmins. Though many Brahmins were responsible for editing new Tamil books of early periods, in the symbolic arrangement of the various structures that were at work, the non-Brahmins and Brahmins were represented by Pro-Tamil and Pro-Sanskrit

ideologies respectively. This pro-Tamil ideology took roots in the subsequent researches. V. Kanakasabhai Pillai's **The Tamils 1800 Years Ago** (1904), S. Somasundara Bharati's **Tamil Classics and Tamilakam** (1912), M.S. Poornalingam Pillai's **Tamil Literature,** Maraimalai Adikal's **Velalar** *Nakarikam* (1923) are some of the works that put forward Tamil ideology as the main thesis of their researches, be it Tamil's history, literature or society. This trend continues even today in researches of the University Tamil Departments.

What we have emphasised here is that after taking a cue from the Western scholars who formulated a theory of Aryan and Dravidian divide among the peoples of South India, the native scholars imitated or extended this perspective in various fields of Tamil research. The Justice Party was on the decline and with the exit of E.V. Ramaswamy Naicker called Periyar from Congress in the late 1920's, another new movement was emerging on the Tamil scene. The growth of Periyar's movement in different names one after another gave great impetus to Tamil ideology. His demand for separate Tamil Nadu made in 1938 revealed the real Tamil character of this movement.

Now we shall trace the sign system operated in the various social forces that we have delineated. The struggle that was going on in South Indian Society among various caste hierarchies since the end of the nineteenth century under the ideological and administrative framework of the British, was really the object of sign system. Now the question is what relation the sign system had with the object. For that we have to identify the non-Brahmins' political alignment with ideological alignment. Since the British had a well elaborated theory of Dravidian History at hand, the non-Brahmin movement made use of it. The iconic relation, the non-Brahmin Pro-Tamil ideology had with non-Brahmin politics, evoked another indexical relation (index is cause and effect relation) that any research which challenges pro-Tamil ideology will be dubbed Pro-Brahminical. T.P. Meenakshisundaram, S.Vaiyapuripillai and others were branded as pro-Brahminical on the basis of this logic.

Now it is clear that the sign system that operated on the object, the struggle of South Indian Society evoked different interpretations. These interpretations again form into signs and

thereby evoked newer signs and this will go on endlessly. Thus the sign including the syntagms and ideolgies which shows the alignment of caste forces may be termed another meta-caste, as castes themselves are the coded signs of the Indian society. Even the ideological borrowing that these non-Brahmins made from the Western scholars to promote the cause of non-Brahmin political power fell in line with the caste-sign dispensation is a point which will interest those who are interested in influence studies. The problem of the attitude of the followers of Tamil movement towards English is being criticised nowadays (See Kesavan's **Dravidian Movement and Language Policy** (Tamil), May 1991). But the peculiar semiotic law brings in English as a discourse [here this word is used in the sense of dialogue (See Valentine Daniel - **Fluid Signs** - the introduction for theoretical clarification)], one of the forms out of which a sign or syntagm is usually constructed. Hence a study of the attitude of non-Brahmin Tamil Movement and ideology towards English Language will not be easy as English language happens to be the signified of the Tamil signifier. Also, the structural character of different signs, its other sub-categories like icon and index, and the semiotic traits like syntagms, oppositions, signifier and signified weave a network of relations to form a social reality i.e. South Indian reality in the last hundred years.

Bibliography

1. Daniel, Valentine E., **Fluid Signs,** University of California.
2. Irshick, Eugene F., **Politics and Social Conflict in South India,** University of California Press, 1969.
3. Kesavan, Ko., **Dravidian Movement and Language Policy,** (Tamil) Annam, 1991.
4. Maraimalai Adikal, **The Saiva Siddhanta as Philosophy of Practical knowledge,** 1966.
5. Robert Hodge & Gunther Kress, **Social Semiotic,** Basil Blackwell, 1988.

SOCIAL CONTROL AND SOCIAL CHANGE AS REFLECTED IN TAMIL FOLKLORE

S. Shanmugasundaram

Sociologists have been using Folklore as an important source of research for carrying out sociological analysis of any sociological phenomenon. Folklore continues to be a vital part in the life of the bulk of the people. For instance, a wedding hardly can be performed or a childbirth celebrated without appropriate Folksongs. The numerous feasts and festivals would be considered incomplete without the recounting of Traditional tales and the singing of the Folksongs of those occasions. In the day-to-day dealings also, proverbs are profusely used thus pleading for Folklore. It is sustaining our social structure since ages together. It cannot be ignored by our sociologists.

A scientific study of Folklore can be immensely rewarding for the sociologists because it can help him a lot in understanding other important aspects of social structure. Folk literature remains a valuable source of sociological data. It provides us a comprehensive picture covering family relationship, social relationship and other aspects through proverbs, stories, poetry, ballads and riddles. In this essay the aspects of social control and social change in Folklore, especially in Tamil will be seen.

II

The control which the society exercises over the behaviour of its members through various mechanisms can be referred to as social control. The survival and smooth functioning of the society is possible only when there exist in it social harmony, social solidarity and social order. The individual has deep rooted sentiments that help him in cooperating with other follow members to work for social welfare. These sentiments are sympathy, sociability and a sense of justice. E.A. Ross an American sociologists has stressed upon the roles of public opinion, law, belief, suggestion, religion, ideals, ceremony etc. in establishing social control. It is necessary to bring about conformity, sociability and continuity of a particular group or society. There are

so many agencies of social control like Law, Education, Public opinion, Propaganda, Coercion, Customs, Folkways and Mores, Religion and Morality, Rites, Rituals and Ceremonies.

In the actual communicative situations the rules of Folklore use, the set of behavioral prescriptions and expectations become the social features of verbal art forms and performance arts. Folklore contains all aspects of culture and control viz. beliefs, customs, susperstitions, proverbs, riddles, songs, myths, legends, magic, witch craft and all other manifestations and practices. Folklore is the accumulated store of what mankind has experienced learned and preached across the age as the popular and traditional knowledge as distinguished from the so called scientific knowledge. Folklore is the store house of un written traditions and customs based on social heritage.

Folksongs also aid in the socialization process. Moral songs describing the way to adjust in the society are the best examples. The songs through their simple catchy folk tunes conveying the feelings and sentiments of our ancestors, their lives and philosophy, their activities and achievements, their morals and discipline, are of great value in socializing the people.

Ākka vēṇām arikka vēṇām - cuṇṭeli peṇṇē
Ariviruntāl pōtumaṭi (malaiyaruvi, p. 201)
Māmiyār Marumakaḷ caṇdai (malaiyaruvi, p. 208)

These moral songs in the villages control the behaviour of the people so that they may not over look the norms of their community. Some songs while revealing the essencelessness of this life prevent people from becoming proud, greedy and selfish. They also describe the consequences of sins and thus indirectly control the people from going astray.

Like wise, so many songs give advice to women, to adjust in the family problems. The Lullaby and the dirge songs are the outlets to the women's sorrow and sufferings. Otherwise they can not control themselves. Lullaby shows moral ways to the growing children. Some nursery songs also play this role.

The elemental moorings that are at the root of human society are sought to be illustrated in Folktales. Parental love, family happiness, children's adventurous habits, love and fear of unknown, greed, etc, are some of the usual themes of Folktales. The common man yearns for riches and comforts he cannot usually look for. He dreams of riches, princes, kingdoms, etc, and finds satisfaction in stories and fantasy.

(Mostly the tales are told by the eldest people of the family. It gives comfort and guidance to the children and at the same time, it will help to control them in good manner. The folktales are woven round them and wheather fantastic or with a moral undertone, they only reflect the day to day life, the joys and sorrows of common man).

Like Panchathantra and Aesop tales, there are so many Folktales to guide and control the Folk society. There is no such difference between age groups. From children to old people, they are anxious to hear these tales. Prof. N. Vanamamalai tells : Folk tales create the human values and evaluvate the human thoughts and social customs. These tales piont out the family problems and the nature of the relationship between the family members.

Ki. Ra. Points out that the story 'Ceṭṭiyārum Vaṇṇāṉum' prevent us from court problems. Thus Folktales play a good agency role to control the society.

Folk ballads also help to control the society. A semi-literate person such as the pūcāri of a Māriammaṉ temple recited the ballad from memory in the temple yard, or read it from a palmleaf manuscript, before the assembled audience, men and women of the locality. The ballads taught them indirectly through the stories, dharma and adharma, right and wrong, good behaviour, the value of giving, chastity, chivalry, patriotism and heroism and other social virtues. They boosted in them such basic virtues as truth, fearlessness, patriotism, helping others, sympathy, greatfulness, love to human beings, loyalty and devotion to god, to the parents and to the teacher. They developed the strength to bear the misfortunes of life and the capacity to over come them. They learnt to look upon other women as sisters and mothers. Love of ones own clan and ones own village led to love of the country, to

patriotism and to love of humanity. Civilized social behaviour was set to a pattern. Most of the Ramayana, Bharatha ballads are like this type.

The ballads hold out a message of love and brotherhood among warriors, even among Hindus and Muslims. Designu Rajan Ballad is a good example for this.

Myths, legends, epic lays and ballads are also closely related devices of social control. They describe the terrific ends met by the demon kings such as Ravana, Kamsa and Hiranyakasyapa, etc. These instances inculcate righteousness among the folk.

(Proverb is homely and customary. People are very fond of using them as they are brief and rhythmical. Further it would emphasise what is conveyed in an easy way. In many of them the cultural aspects of the people are imbued in close proximity with their own life and nature. Clarity in thought gives out apt saying in brief expressions.

'Tāya-p-pōla piḷḷai
Nūla-p-pōla cēlai

'Aracan̲ an̲ṟu kollum
Teivam nin̲ṟu kollum'

'Poṟuttār pūmi āḷvār'

Likewise, so many proverbs advice us for good and calm life. They are used to express a threat to direct the action of a person.)

Folk art is the collective aspiration and expression of people who generally live in rural areas. It is deeply rooted in the soil and closely associated with popular customs and beliefs (The tradition and culture of a society are perfectly mirrored through the beauty, shape and colour of things used in its daily life).

(Man has to work to earn food, cloth and shelther. This fruitfulness of his work could be seen in the celebrations like birth, marriage, puberty and death).

Terukkūttu is one of the folk art form in Tamil. Most of the Ramayana and Bharatha Kūttu plays are good agents of social control. Folk people use the same technique in leather and wooden puppet shows also.

Festivals like Deepavali, Pongal, deity worship and family celebrations might have been the traditions and customs among folk people. They were handed down generation after generation with changes deletions and additions according to time and circumstances. But basically festivals help the society for the unity and confirmity. All food offerings offered to the deities on the various festivals are distributed to the working class. Deepavali is not only a social festival but also socialistic in rural agricultural families. The previous evening all the village artisans and peasants such as the farm labourer, washerman, barber, carpenter, black smith and so on were given presents of paddy, oil and oil cake powder with new dresses. Here we can see the social acceptence and understanding of folk.

III

Change is ever present in the world, because change is the law of nature. Similarly society is not at all a static phenomenon, but it is a dynamic entity. It is an on going process. Social change has occured in all societies and at all times. Social change obviously means a change in the system of social relationships. Social relationships are understood in terms of social processes and social interactions and social organisations. It includes alternations in the structure and functions of the society.

Strain, conflict, social problem, revolutions, etc, are the causes of social change. Though social change is universal, societies and cultures are relatively permanent. The social and cultural functions do not change over night even in the most dynamic populations. Certain resistance to change is there everywhere. In no society all the changes are welcomed by the people without questioning and resistance. To some extent the removal of the evil practices, such as child marriage, human sacrifice, animal sacrifice, untouchability, taboos on intercaste marriage etc., could be achieved after a long struggle in India. The main reasons for the oppositions to social change are as follows : Lack of new inventions, non acceptance of new inventions, imperfections of new inventions, fear towards the new tradition and reverance for the past, ignorance, habit, economic disparity and difficulty, intellectual laziness, administrative defects and the power of vested interest.

In Folklore there are so many examples for the resistence to social change. At the same time industrialisation, urbanization, modernisation, development of the means of transport and communication, transformation in the economy and the evolution of the new social classes, unemployment, technology, war, change of values, change of social institutions like family and religion have made the people to compulsary change. Folklore record these changes in various features. Not only that, it is also an agent of social change.

Folk song reflects the life customs of folk community. It is often said to be more functional in its use. They undergo many changes with the changing social realities. They evolve adopting themselves to the evolving social norms and conventions. Songs belonging to olden days serve as an authoritive record of the changing social customs.

"Kālam kalikālamāccu
Kālaṇāvum ōṭṭaiyāccu
Ciṉṉa pacaṅkaḷellām
Cikareṭṭu piṭikkalāccu
Cittappa mārukkiṭṭa
Tippeṭṭi kēkkalāccu"

This song reveals the change of attitudes in the younger generation.

Nisamirukka poyyirukka
Niṅka colluṅka - inta
Niṇṭ varusamāka
Kālam mārippōccuṅka
Cantirarkkum cūriyarkkum
Cāmi Cāmi eṉṟu colli
Cāṣṭāṅkam ceytuvantōm
Rempa nāḷā atu rempa nāḷā - Ippa
Cantira maṇṭalatte
Cutti payṇam vantu
Cattiyiruppa iruntuvārōm
Koñca nāḷā itu koñca nāḷā

This song points out the scientific change in the folk society.

'Toṭṭā puṭikkutaṭi
Tuṭikāraṉ pōṭṭa kampi
Cettā piḻaikka vappāṉ
Cīmaiveḷḷakkāraṉ mavaṉ

This song also reveals the fear of the folk people on the scientific change.

Some of the aspects of oral tradition serve as a vehicle for social protest. The folk feel some hesitation is making complaint directly against injustices, exploitation and oppressions. But they find some source through oral tradition. That is why through song and proverbs they show their anger and difficulties caused by the injustice, exploitation and oppression to the ruling power, village accountant, police officer and other officers of the govt. departments.

Pūmiyum nalla pūmi
Puṇṇiyarum nallavartāṉ
Puṇṇiyarē peṟṟeṭutta
Peruṅkoraṅkētontarvu

This song gives protest against mother-in-law by daughter in law.

Kaccērikkum vara māṭṭēṉ - pōṭā
Kaṭṭi iḻuttālum nāṉ varalē
Ākkiṉa cōttukku uṇṇāṉam pēcina
Intāṭā māmā uṉtāli

This song is an evidence of protest by a woman against her husband.

'Nālu āḷu illāṭṭi
Nakkippōvāṉ kaṅkāṇi'

It is against the kankani (Supervisor) who exploits the labourers.

'Thai thakka thai
Oru pakka ney
Veḷḷakkāraṉ toppiyila
Tīya koḷutti vay

It is the protest song by the people against British people.

Social allegory is a most important feature of animal tales. For example the wolf in the tales is an oppressor of the people. Caste oppression, intercaste marriage and its consequences, the misery women endure in patrilineal joint family system, the effects of the patrilineal inheritance of the woman, how frustration of the exploited peasant turn to robbery and dacoity just to reverge himself in society, unemployment and its effects on society, such are the themes of social ballads.

Muttupaṭṭan̲, Maturai Vīran and Cin̲n̲āṇṭān̲ are the examples for the intercaste marriage and its tragic consequence. Caste oppression and injustice to the folk belonging to the lower caste, perpetrated by the people of the high castes are in Cin̲n̲attampi Katai. The clashes between matrilineal and patrilineal groups when the former seeks marriage alliance with the latter are in Tōṭṭukkāri amman̲ Katai and Veṅkalarājan̲ Katai. Denial of property rights to women and its tragic consequences are found in Nallataṅkāḷ Katai. Humanism that transcends religious and caste barriers are seen in Koutala māṭan̲ Katai.

(Ved Prakash Vatuk tells: In Western UP., bhajno peshahes or Bhajnibs, are used to bring about major social change. They feel that through their songs people may be inspired to change society, to reform social evils to right injustice).

In proverbs also, we can see the reflection upon undesirable leadership, corruption and white collar crime and sophisticated robbery. They condemned them through their proverbs.

'Rāman̲ āṇṭāl en̲n̲a
Rāvaṇan̲ āṇṭāl en̲n̲a'

'Kuṭṭu kuṭṭa kun̲iyātē
Kun̲iya kun̲iya kuṭṭātē'

'Kalakam pir̲antāl nyāyam pir̲akkum'

'Aṭimēl aṭi vaittāl ammiyum nakarum'

There are so many like these.

In terukkūttu, Kaṭṭiyaṅkāran̲ or Kōmāḷi makes social awareness to fight against social evils through his jokes, songs and commenable dialogues.

IV

In every society the significance attached to oral tradition is connected with its social role or with social function which it fulfils. If oral tradition had no purpose and did not fulfil any social function, none would pass it on. Folklore has so many functions like recreation or amusement, education, socialization, social control, social protest, propaganda media, communication of knowledge and ritual functions.

However, the study of Folklore as an important branch of social sciences, is very interesting. But in Indian Universities, this study is still in elementry level. Folklore has yet to emerge as an independent discipline in the social sciences wing. This necessitates systematic and scientific efforts to be made to develop folklore studies highlighting the significant role played by Folk media in rural areas.

References

1. Alan Dundes, Theory and History of Folklore.
2. M. Arunachalam, Ballad Poetry.
3. S.P. Arya, A Sociological study of Folklore.
4. Dan Ben - Armos, Folklore in Context.
5. E.Ojo Arewa and Alan Dundes, Proverbs and the ethnography of speaking Folklore.
6. Dr. A. N. Perumal, Folk arts of the Tamils.
7. P.C. Roychoudhury, Folk tales in Bihar.
8. Dr. Sahab Lal Srivastava, Folk culture and oral tradition.
9. Dr. Sakthivel, Folk Literature in India.
10. C.N. Shankar Rao, Introduction to Sociology.
11. N. Vanamamalai, Studies in Tamil folk Literature.
12. Ved Prakash Vatuk, Studies in Indian Folk traditions.

13. N. Vijaya, The role of traditional Folk media in rural India.

14. William P. Scott, Dictionary of Sociology.

15. Willam R. Bascom, The study of Folklore.

16. கிரா., தமிழ் நாட்டு நாடோடிக் கதைகள்.

17. கி.வா.ஜ., மலையருவி.

18. சு. சண்முகசுந்தரம், திருநெல்வேலி மாவட்ட நாட்டுப்புறப் பாடல்களில் சமுதாய அமைப்பு.

19. நா. வானமாமலை, தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்.

PURE TAMIL MOVEMENT IN A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Saalai Ilanthiraian

An article with the title 'Tamil and Sanskrit' appeared in the weekly edition of a local Tamil daily dated 12.10.91.[1] The author of this article was a Tamil Brahmin. The theme of this article was that Tamil lamguage developed with the help and cooperation of the Aryan language, namely Sanskrit and that Tolkāppiyam, said to be the first available Tamil grammar, was just a translation of a grammatical work in Sanskrit. The author asserted that these are the contentions of scholars who are well versed in both Tamil and Sanskrit languages. But he had not given neither the names of such bilingual scholars nor the works that confirmed such a theory.

After a few days, the same daily published another article with the title 'Tamil is an independent language'. The author of this article was the Director of the Institute of Linguistics and Culture, Pondicherry. He argued that Tamil and Sanskrit belonged to two different language families and that one language developing with the help of the other did not at all arise. He also contended that it was really unfortunate that the author of the first article (12.10.91) should have uttered ideas even scholars like Dr. Saminatha Aiyar and Paritimarkalainar alias Suryanarayana Sastri did not dare to pronounce.[2]

This kind of an exercise is not new to the Tamils. The Tamil Brahmins have made it a point to raise a boggie like this, whenever they felt that the Tamil languare, literature and culture are accorded the places really due to them. And it has also been the practice of Tamil scholars and Linguists to condemn such utterences and establish that Tamil and Sanskrit are two different languages, one of them having nothing to do with the growth and development of the other.

---

1. Dinamani Supplement, Madras, 12.10.91
2. Dinamani Supplement, Madras, 9.11.91

This exercise has yet another aspect wherein the upper caste people of power and position also jump into the fray. They lament that "For a long long time Tamil Studies had focussed only on proving what was alien to Tamil language and that was a policy of 'Exclusion' that showed the inability to absorb the good from outside."[3] This accusation against the Tamil scholars of maintaining a policy of 'Exclusion' takes yet another dimension, namely that 'wherever the Tamils live they wanted to carve out a Tamilnadu or a little Tamilnadu for themselves and that they always aspired for seclusion and separation.'[4]

II

The statements of the educated upper caste Tamils well placed in life create a feeling that it is only the Tamils who advocate a policy of purity in the language. It also tries to label the Tamils as separatists and that they are against mingling with the national main stream. But movements for the purity of languages have been a normal practice all over the world. In the History of Telugu language and literature we find 'the Accha Tenugu' (Pure Telugu) movement gaining momentum around the seventeenth century. During the same period the movement for pure Malayalam had also gained momentum. Such great Sanskrit scholars like Kunchukkuttan Tamburan took pride in composing poems in Pacha Malayalam, i.e. pure Malayalam. Hindi language which is said to accept and accomodate words and phrases from other languages also is not an exception. Hindi scholars feel happy to hear the word 'Danyavaad' in place of 'Sukria' which they think is a Urdu word.[5]

In Europe also there are movements for preserving the purity of the languages. An association called The society for pure English was started in the year 1913. Among the promoters of this movement, the poet laurate of England was one. Long back, in the beginnings of

3. V.C. Kulandaisamy, Indian Express, Madras, 5.11.91.
4. I. Parthasarathy, Dinamani, Madras, 13.11.91.
5. The author's personal experience in Delhi and other North Indian cities.

the eighteenth century, writers and scholars like Daniel Defoe, Dryden and Addison condemned unlimited mixture of words from other languages. In Russia also there is the pure Russian movement that had had the active support of such great universalists like Lenin and others. Lenin, in his 'Speeches on Languages' has gone to the extent of declaring that the time had come when they had to wage a war on those mixing the words of other languages with Russian.[6]

Thamizhamallan of Pondicherry tells us that there is a pure French movement with the active support of the French Government. He says that the French Government promulgated an order in 1971 prohibiting the use of 'Franclaise' (French with the mixture of English words) in Government offices. The law of the land also prohibits using foreign words in French advertisements.[7]

While people in many parts of the world are trying to purify their languages, some of our Tamil scholars who are drawn from the upper castes condemn the pure Tamil movement saying that "such movements and agitations are organised by people who are not sufficiently educated."[8]

From the stand the upper caste Tamils have taken against the pure Tamil Movement it becomes very clear that the Movement for pure Tamil is not just for the purification of the language, but it goes beyond the limitations of the language.The social History of the Tamils clearly shows that Sanskrit has deprived Tamil Language of its many rightful places in the life of the Tamils. Tamil has been sent out of the big Hindu temples and Sanskrit has taken the place in respect of all rituals and ceremonies, thereby depriving a considerable number of Tamils of their job opportunities.

Then there was the 'Manipravala movement' which created a mixed language which was composed of Tamil and Sanskrit words in

---

6. V.I. Lenin, About Language (Tamil Tr.), Madras, 1962, p. 60.
7. K. Thamizhamallan, Thanithamizh, Puducherry, 1975, pp.81-82.
8. S. Vaiyapuri Pillai, Akarati Ninaivukal, Madras, 1954, p. 101.

the ratio of 50 to 50. The movement opened the door for the free flow of Sanskrit words into the Tamil language. This culminated at a statement that 'Tamil is not an independent language'. One Īcāṉa Desikar alias Saminata Desikar challenged the very existence of a language called Tamil, forgetting the fact that Tamil has been a spoken and written language for thousands of years. He claimed that Tamil has only five alphabets and that learned scholars will feel ashamed that there exists a language with only five alphabtes.[9] It is very clear that Īcāṉa Desikar confuses the five sounds peculiar to Tamil language with the number of alphabets in Tamil which is 30 and not a mere 5.

These kinds of utterences and ascertions go to show that the aim and ambition of the antagonists of the pure Tamil Movement or the protagonists of Sanskrit was the destruction of Tamil language itself. Agitated by this kind of feeling, many of the Tamilians, especially the Non-Brahmins among them, started opposing the onslaught on their mother-tongue. The History of many nations has proved that when a language ceases to exist the nation itself ceases to exist. There are pronouncements like "If you want to destroy a nation you first destroy its language." These, perhaps threatened the very existence of the Tamil language. That is how, perhaps, the Pure Tamil Movement gained momentum among the Tamils.

III

Statements and counter statements on the nature of the Tamil language and the Tamils is not at all new. This has a history of about one thousand years. Perhaps this exercise was started by the poets of the Bhakti Movement. It was based on the animosity that was nurtured by one Bhakti group against the other. In their fight against each other, they dragged in the language also. Parancoty Munivar, the composer of Thiruvilaiyatal puranam, perhaps started praising the Tamil language comparing it with Sanskrit. He said that Tamil was studied at an academy of scholars wherein the God with an eye on

9. Quoted by R. Ilankumaran, Thanithamizh Iyakkam, Madras, 1991, p. 12.

the forehead (Lord Siva) also was a scholar and that such a great language could not be classed with other languages (the reference here is to Sanskrit) which did not have a proper grammar.

Here arises a question as to why should a person who undertakes to compose a poem on God and his Thiruvilaiyatals should talk about another language? The answer is that there were others who were presenting the case of Sanskrit language for a superior position than Tamil in the religious practices of the Tamils. Or, perhaps he had to justify the composition of God's Thiruvilaiyatals in Tamil language which had till then been condemned as a language that could not be used for religious activity. This, I believe was because of the social status that had been accorded to Sanskrit language relegating Tamil language to a secondary place.

Whatever might have been the reason, it becomes clear from the above that Sanskrit and the protagonists of that language have been accorded a superior place among the Tamils. From the inscriptions left behind by the later Colas, Pandyas and other kings and chieftains of the mediaeval period, we learn that the learning of Sanskrit was given an enviable place on the educational system. They have granted endowments and free gifts of land and villages to the Brahmins who taught and improved the study of Sanskrit in this part of the country. This naturally kindled a feeling of antagonism against the Brahmins and the language and culture they promoted with the full support of the ruling class. There is a proverb in Tamil which asserts that "with all the Mantrams and Jabams chanted, Lord Siva cannot be found in places other than the heap of food". The meaning of this proverb is that good living conditions are always preferred to Bhakti. In essence, it means whatever one may say, the socially and economically powerful man commands respect all around.

There is yet another dimension to this problem. The man who is separated from the others and given a preferential treatment always tries to justify the preferences accorded to him. That way, the protagoinsts of Sanskrit language have been insisting that Sanskrit is a godly language and no other language can get equal status along with

Sanskrit. By propounding such a theory they tried to make people believe that mixing up Sanskrit words in Tamil language would give respectability to Tamil as a language of some affinity to Godliness.

Above all these, there are historians who feel that Brahmins and Brahminism were responsible for all the ills in Tamil society and that these were responsible for the downfall of the latter day Tamil empires. One of them says : "The Brahmins came into Tamilnadu as refugees and got all help and support of the Tamil kings; but they turned traitors and caused the downfall of the same kings who patronised and protected their interests."[10]

IV

The late chief minister C.N. Annadurai once said : "Those who very casually brush aside the classification of Aryan and Dravidian are the very people who perpetuate the difference between these two communities. They always claim that Sanskrit should take a superior place in temples and other important places. The educated as well as uneducated among the Brahmins claim that Sanskrit is their mother tongue and that Rig, Yajur, Sama, Atarvana are their four vedas. Non of them accept Tamil works like Tirukkural, Cilappatikaram etc., as the works of their ancesstors." (Quoted in a letter appearing in Dinamani, Madras, 12.11.91).

Not only in respect of such big things as Vedas and literature, but in respect of words of everyday usage also the Brahmins exhibit a liking for foreign words in preference to Tamil words. Almost all the Brahmin owned and Brahmin dominated dailies in Tamil very freely use Sanskrit or English words in place of suitable and popular Tamil words. For them, parliament is always 'parliament' in Tamil and not 'pārāḷumaṉṟam' or 'nāṭāḷumaṉṟam'. They always write 'radio' in place of 'vāṉoli' and T.V. in place of 'tolaikkāṭci'; 'patavi nīkkam' is always 'suspend' for them and 'vaṇikappakuti', 'vartaka malar'. Words like 'Uccanīti maṉṟam' and nīti maṉṟam' have no place in their Tamil writing. Their preference is always Supreme Court and Court

10. A. Ramasamy, 'Tamil - p-perarasukalin Carivum Vilcciyum', Madurai, 1991, pp. 366-367.

respectively.[11] This attitude of the Tamil Brahmins are very frequently condemned by Tamil scholars.

Maraimalai Atikal expresses the same feeling while he accuses the Brahmins for mixing up Sanskrit words in Tamil. He got to the extent of advising them that instead of mixing Sanskrit with Tamil it will be better for them to teach Sanskrit to their womenfolk and children thereby giving a new lease of life to the dead language.[12]

The views expressed by these two Tamil personalities in particular and Tamil scholars in general represent the feelings of the entire Tamil community. "Somewhere in the remote past the Brahmins acquired respectability and influence with the kings and encourged the use of Sanskrit language in almost all spheres of Tamil life. It was claimed as the language of the Devas and was accorded a superior place in religious rituals. This, in turn, encouraged the process of Sanskritisation in Tamilnadu also. The Brahmins took special interest in making the process a success. People from other communities like Cettiyars, Mutaliyars and Saiva Vellalas began to imitate the Brahmins in daily life. The fact that before the advent of Sanskrit in India, the entire continent practised Dravidian customs was completely lost."[13] This changed situation gave the Brahmins an upper hand in all the social activites. This naturally created a flutter among the other communities who started opposing the overlordship of the Brahmins.

V

The sweeping remark mady by the author of the first article cited above (Dinamani, 12.10.91) and the derogatory statement made by Vaiyapuri Pillai against the protagoinsts of the pure Tamil movement are rooted in the superiority complex of the upper caste Tamils. The Dinamani article (12.10.91) contends that Tamil cannot develop without the active co-operation of Sanskrit language. Mr. Pillai says that

---

11. Any issue of Dinamalar daily and many issues of Dinamani.

12. R. Ilankumaran, Thanithamizh Iyakkam, Madras, 1991, p. 146.

13. K.C. A. Nambi, (Letter), Dinamani, 9.11.91.

movements insisting purity in language are generally organised and encouraged by those who are not scholars in the language.

It has been accepted from time immemorial that Tamil as a language is equal if not superior in status to Sanskrit. The Bhakti poets of the medieval period saw their God as an embodiment of both the languages. Though later day poets like Parancoti Munivar gave a superior place to Tamil over Sanskrit, there have been scholars who contended that Tamil and Sanskrit are equal in all respects. In one of the verses in Tiruvalluva malai (a garland of poems in praise of Tirukkural) it is said that Tamil and Sanskrit are equal because Sanskrit has Vedas while Tamil has the unique Kural composed by Tiruvalluvar.

In respect of Vaiyapuri Pillai's remark also, it can be said that those who started and enriched the movements for purity in language are all great scholars well versed in their languages and their fields of specialisation. In respect of Pure Tamil Movement it can be asserted that people like Maraimalai Atikal, Devaneya Pavanar and Ka. Appaturai are great scholars in Tamil. Their knowledge of English and Sanskrit also cannot be questioned. People like Pa. Ve. Manikka Nayakkar who patronised the Pure Tamil Movement are also scholars of great standing. In other languages like English, Malayalam etc. also the movement for purity in language was pioneered by great scholars in the respective languages.

But then, how is it that some of the educated from the upper castes contend that Tamil cannot develop independently and that the Pure Tamil Movement is being patronised by people not sufficiently educated? The audacity to come to such wrong conclusions arises perhaps from a wrong practice followed for a long time by the educational institutions in Tamilnadu. Scholars may remember that the discipline of 'Tamil pulavar' title in the universities was introduced very late and that before this there was a scheme of learning both Tamil and Sanskrit for the Vidwan title. It was compulsory for the students of this title that they should study Tamil and Sanskrit and the title conferred on them was known as 'Samaprathana Vidwan'. The existence of such a course clearly shows that the scholars of those

days believed that scholarship in the study of Tamil language should invariably be supplemented by a study of Sanskrit. Even though this wrong notion has already been removed, the persons referred to above seem to cling to the good old wrong idea in respect of the independent existence of Tamil. This kind of obstinacy arises out of either ignorance or superiority complex. We cannot arrogate to ourselves to call the educated uppercaste Tamils as ignorant people. Therefore I prefer to say that their attitude towards Tamil language was only an expression of their superiority complex.

VI

The formation of the South Indian welfare Association for safeguarding the interests of the Non-Brahmin community (in the year 1916) is yet another historical incident that collected the Non Brahmins in this part of the country to fight against the upper caste supremacy. The communal G.O. which gave representation to other communities in Government service and educational institutions was issued by the Subbarayan ministry.[14]

These events caused anxiety among the Brahmins. The foundation of Brahmin superiority began to shake. The protagoinsts of pure Tamil movement under the leadership of personalities like Maraimalai Atikal intensified the movement as a part of Tamilian Renaissance. It is here that the Pure Tamil Movement was identified by the Brahmins as one of the powerful weapons of the anti-Brahmin movement. That is why they tried to revive their battle against Tamils that has already been lost.

It should be noticed that as long as the Brahmins do not talk about the superiority of Sanskrit the protagonists of Pure Tamil Movement also avoid a confrontation with the Brahmins. Whenever there is an attempt on the part of the Brahmins to decry the greatness of Tamil language, these scholars also stand up and assert that Tamil is an indepentent language and that this language can live and develop without the help and co-operation of any other language.

---

14. Periyar E.V.R.'s 113th Birthday multi-lingual souvenir, (Ed. V. Aanaimuthu), 1991, Preface.

VII

We have already seen Parancoti Munivar's (Tiruvilaiyatal Puranam) exhortation of Tamil language as a language of perfect grammar and having associations with the celestials. Tantapani Swamikal of the 'Tamil Alankaram' fame declares that his personal God Murugan gave him in writing that 'Tamil is the greatest language'. He also says that 'a Tamil scholar who keeps quiet when someone claims that there is a language superior to Tamil is only a heap of flesh.'[15] Another saint Virudhai Sivagnana Yogi founded an organisation called Tirāvidar Kalakam (The Tirāvidar Association) on 19.11.1908. The aim and objective of this association was that Tamil scholars should come together and conduct researches pertaining to the history and customs and practices of the Tamils. The aim of the association also included that 'the different aspects of the Tamil language should be ascertained and that the independent nature of this language should be clarified.'

One of the founder members of the Tirāvidar association was Swami Vedachalam alias Maraimalai Atikal who is known as the father of the pure Tamil Movement. He clarifies that the pure Tamil Movement is not just for developing the language alone; it also assumes responsibility to improve the arts, religion, politics, knowledge, tradition and culture of the Tamils. With this statement Maraimalai Atikal confirms that Pure Tamil Movement is a means for the social improvement of the Tamil community.[16]

The same view has been expressed by Mylai Seeni. Venkatasamy, who has been accepted by all sections of people in Tamil society as an unbiased research scholar. He asks 'why should you use the word 'Jalam' (ஜலம்) when 'Nir' (நீர்) is available? Why should there be 'Dinam' (தினம்) when there is 'Nāḷ' (நாள்)? Why should there by Mātā and Pitā (மாதா, பிதா) when there are Tāy and

15. Thanithamizh Iyakkam, p.70.

16. Ibid, p.244.

Tantai (தாய், தந்தை)? Why should you celebrate Vivakam (விவாகம்) when there is the beautiful 'tirumaṇam' (திருமணம்)?

Then, there is an incident where the famous Principal Salem Ramasamy confronted S. Vaiyapuri Pillai with his idea about the Tamil Lexicon. There arose a discussion in respect of the word 'Sastram' (சாஸ்திரம்) as to whether it should be accepted in place of the word 'Nūl' (நூல்). Ramasamy insisted that the word 'Nūl' is the Tamil equivalent for the Sanskrit word Sastram and that it should be given in the Tamil lexicon. Vaiyapuri Pillai argued that because of usage among the people the word Sastram has become Tamil word and that it should be given a place in Tamil lexicon. The discussion went for a long time and ended without a final decision on these two words.[17]

It should also be noted that at a particular point of time, most of the leaders of the Anti-Brahmin movement (Dravidar Kalakam) changed their original Sanskritized names into pure Tamil ones. 'Ramaiah' became Anbalakan, 'Narayanasamy' became Netunceliyan, 'Somasundaram' became Matialakan and so on and so forth. This they did because they felt that one aspect of the opposition to Brahminism and Brahmins was their identification with the Pure Tamil Movement. Assuming pure Tamil names in place of Sanskritized ones was also a common practice for a long time among the people in the rural areas. It should also be remembered that it is because of the continued effort of these Tamil enthusiasts in the anti-Brahmin movement that many of the Tamil words which had gone obsolate have been restored and put to practice in the speeches and writings of many youngsters.

These instances clearly show that the pure Tamil movement has a long history behind it and that it has a strong social basis. In short, the pure Tamil movement has been very closely associated with the movement for the alround awakening of the Tamils in general and of the Non-Brahmins among them in particular.

The great scholar Suntaram Pillai said that the value of a 'Dhoti' is assessed on the basis of the name and fame of the man who wears

---

17. Ibid, pp. 194-197.

it; the greatness of a language is assessed on the greatness of the people who speak the language. The same way the social status of the Brahmins decides the greatness accorded to the Sanskrit language. And therefore, the Tamils who aspire for greater status in society are compelled to fight the Brahmins with whatever weapon that is available to them. The pure Tamil movement is one such weapon and as long as the Brahmin community occupies an enviable position in the Tamil society, the Pure Tamil Movement will also continue with new vigour and vitality.

STATUS OF WOMEN - CONTEMPORARY AGE

V. P. Devadatta

Women in different societies and in different periods manifest a homogeneous trait as that of a non-entity. This is true even today. What more evidence do we need to prove this than the United Nations Report (1980) which says:

> "Women constitute half of the world's population, perform nearly two-thirds of its work hours, received one tenth of the world's income, and own less than one hundredth of the world's property".

This paper attempts to provide a general overview of the status of women in contemporary society. In order to have a better understanding of the present social structure and status of women therein, it is imperative to know the operation of various historical, political, cultural and economic factors moulding the society.

However I may think of focussing the status of women in contemporary society. I would like to share my views on the status of women of the past for a minute.

In the Caṅkam age, women were held in great respect. Their education pertained to language, literature, finearts like music and dancing.

Women poets, Avvai, Kakkaipatiniyar and others are some of the illustrious women of the period.

During the medieval period the status of women was much lower as compared to Caṅkam age. It had deteriorated. Women became dependant more and more on their husbands. With the spurt in the invasions, women went indoors only to come out again in the 20th century. Ofcourse notable women were there like Karaikkal Ammaiyar, Antal, Mankaiyarkkarasi and Tilakavatiyar.

The deterioration of the status of women is the result of a number of factors - economic, political, social and cultural. The status

of women in India got serious attention for the first time in the last quarters of the 19th century. At that time many liberal and humanitarian Indian men along with concerned Britishers brought various reforms to enhance women's status. They advocated against child marriage, female illiteracy and female immolation practice of Sati. For this the reformers had to face a lot of social resistance as well as personal hardships.

But their hardships were fruitful. All over the country many played prominent roles in each state, in emphasising women's education, widow remarriages and upliftment of destitute women.

One point I would like to bring out to your notice is that women were the objects of sympathy of humanitarian Indian men & colonial masters.

Another important point is that the 'nationalist movement' not only drew a large number of women to political activity but it also generated strength and confidence among women which helped them to organise and to fight for their own cause, rather than depend upon the 'benevolent' men in society to promote their cause. The formation of the All India Women's Conference in 1927 was a crucial event in women's march towards equality.

Contemporary position of women - middle class educated women particularly in large urban agglomerations, who are working, moving freely, generate an impression that women's status has substantially improved.

But in the small towns or rural areas or in city slums, women still suffer social and economic oppression.

After independence under the leadership of Jawaharlal Nehru it was decided to take a path of directed social change based on three axes.

> The preamble to the constitution of India resolved to secure to all its citizens justice - social economic and political, liberty of thought, expression, belief, faith and worship; equality of status and opportunity and to promote among them, fraternity assuring the dignity of individual and the unity of the nation.

Economic Policy

The enormous problem of poverty leading to various imbalances and discriminations for vast numbers of people passed a formidable problem to Indian rulers. Planned development was considered to be the most efficient way of meeting the problems.

Women in Five Year Plans

The First Five Year Plan (1951-56) envisaged welfare measures for women. The Central Social Welfare Board (SCWB) was established in 1953 which symbolized the welfare approach of women's problems.

Second Five Year Plan recognised the need for the organisation of women as workers. It also perceived the social prejudices disabilities they suffered. In the third and fourth plans women's education was given much importance. Education to promote women's welfare family as the base of operation.

5th Plan emphasised the need to train women in need of income and protection. Functional literacy to equip women with skills and knowledge to perform the functions of a housewife.

This plan coincided with International Women's decade and the submission of the Report of the Committee on the Status of Women in India (CSWI).

A major outcome of the CSWI report was the National Plan of action (1976) that provided the guidelines based on U.N. World Plan of Action for Women.

An immediate outcome of the National Plan of Action was the setting up of the Women's Welfare and Development Bureau in 1976 under the Ministry of Social Welfare to act as a nodal point within the Government of India to co-ordinate policies and programmes and initiate measures for women's development.

6th plan (1977-78) was influenced by the CSWI Report of 1975. It devoted the whole chapter to women and development.

For the first time a shift was perceived from welfare to development approaches for women.

Seventh Plan

Operationalised the concern for equity and empowerment articulated by the International Decade for women. For the first time, the emphasis was qualitative focussing on inculcating confidence among women generating awareness about their rights and privileges, and training them for economic activity and employment.

Integrating women into mainstream national development, the plan emphasized the need to open new avenues of work for women and perceive them as a crucial resource for the development of the country.

Technology that cause unemployment or displacement of women must be resisted.

Another salient and crucial recognition for the need for organisation of women workers and unorganization that could,

a) Make demands for improving legal services to safeguard rights.

b) Reduce occupations and health hazards.

In 1985 the Government of India constituted a separate Department in the Ministry of Human Resource Development for women and children. Central funds Social Welfare Board, Women's development cooperations, support to Training and Employment Programme (STEP).

Social Welfare State

India's emphasis on being a Welfare State had significant impact on Women's status and role. The Government of India, in 1953 established a Central Social Welfare Board with a nationwide programme of grant in aid for promoting welfare and development services for women, children and under privileged groups. The board has its state counterparts and it aims at providing assistance to voluntary agencies, improving and developing welfare programmes and sponsoring them in areas where they did not exist. Proliferation of Mahila Mandals is a striking phenomenon of the period.

These policy measures have affected women's position significantly. The constitution recognition of equal status for women

and progressive legal enactments have undoubtedly empowered Indian women with judicial equality.

Slowly there occurred a change in policy from viewing women as targets of welfare policies, to recognising them as critical groups for development. Government has launched many programmes for women, but sometimes they do not reach the women for whom they are intended.

Another important point to note is the emergence of various types of women's groups and organisations, pressing for removal of disabilities, fighting for establishment of justice for women and drawing the attention of society on burning problems women suffer from. There is a feeling that a new era in women's movement has begun.

With all these plans, developmental programmes and activities the status of women is not enhanced as we desired either in the nation or in the state.

Demographic perspective

Tamilnadu has 23.9 million females in its population of 48.4 million (1981). Of India's 321 million females, one in fourteen resides in this state.

Declining sex ratio

The growth in female population relative to males is not peculiar to the state, the national and the regional trends are not dissimilar.

The sex ratio - number of females per 1000 males - has registered a continuous decline in the State over these years. Still at 977 in 1981, it is higher than the national average, of 933.

Several factors have tended to negativate women's biological advancement and diminish their numbers in the state. Important among these are,

- early marriages among women, particularly in the rural belt.
- Early conception and frequent child bearing.
- Unskilled midwifery.
- poor anti - natal and post-natal care.

- poor delivery of materials, health and child care services as also nutrition and female welfare services.

- high female child toddler mortality.

- a lag in the decline in female mortality compared to males in the reproductive age groups, particularly in the rural areas.

- low awarencess among women on most aspects of health and child care.

Female Literacy

What are the reasons? Why this condition prevails? One of the major factors is illiteracy level of females, but it is not the only factor.

Let us examine the level of illiteracy of females in the state of Tamilnadu.(Education is the most important instrument for human resource development).

Growth of Female Literacy, 1971-1981

1971			1981		
Male	Female	All	Male	Female	All
51.8	26.9	39.5	58.3	35.0	46.8

There is a yawning gap between male and female literacy. Another point I would like to bring out to your notice is that the regional imbalances exist in literacy levels in the state between the rural and the urban parts. Sex ratio is 987 per 1000 males. But only one female literate for every two male literates. But urban Tamilnadu, with a sex ratio of 956, has seven female literates for every ten male literates. Even though the rural and urban female literacy level in Tamilnadu are higher than the nation, the educational status is still far from satisfactory.

The problem of illiteracy, in the state is thus mostly of female illiteracy and that essentially rural female illiteracy. The contributory factors are both social and economic-

- early marriage of girls.
- social subjugation of women.

- need for keeping girls at home for domestic work for looking after children.

- traditional belief that education will affect the marriage prospects of girls as it will make it difficult to secure appropriate bridgegrooms.

- institutional forces perpectuating economic dependence of women.

An important aspect in the problem of growing female illiteracy is the existence of a vast majority of female population outside the reach of the formal education system.

In this context of mass illiteracy, the adult education programme in the state assumes significance.

Employment Status

Employment level

Tamilnadu in its population of 48.4 million (1981), has a total work force of 20.2 million, 41.7% of its population.

This work force comprises-

- 19.0 million main workers, who work for atleast 183 days a year.

- 1.2 million marginal worker is introduced for the first time in the 1981 census.

A substantial number of marginal workers - around a million, are woman.

Of the 23.9 million females in the state only 6.3 million are in the work force; of these a million are the so called marginal workers. A sizeable portion, 86% of the women workers are in the rural part of the state. Almost the entire female marginal worker population live in rural areas, concentrated agricultural operations.

Participation level

The overall work participation Rate (WPR)- The female population in Tamilnadu has a lower work participation level compared to males. The WPR for women is only 26.51 while that for men is more than double this level.

WPR 1981

	Male	Female	All
Tamil Nadu	56.6	26.5	41.7
India	52.7	19.8	36.8

Rural-urban differentials exist in the work participation levels for both males and females (62.3% among woman are non-workers).

The low work participation among women in the state is the result of a number of factors-economic, social, cultural and technological.

So, the need for accelerating women's access to employment is rather urgent as it is this that will improve economic independence to them therby enhancing their status in society.

If half of the human resource of the nation is enriched, then naturally the whole country will be enhanced.

Health and Family Welfare

Women's health status is basic to their advance in all fields of endeavour.

So, another important indicator to understand and to evaluate the status of woman is their health and family welfare condition.

The cultural norms that specially affect women's health are the attitudes to marriage, age of marriage, the value attached to fertility and sex of the child, the pattern of family organisations and the ideal role demanded of women by social coventions. They determine her place within the family, the degree of her access to medical care, education, nutrition and other accessoires of health.

The nation is committed to health for all by 2000 A.D. The long term demographic objective is to achieve Unity Net Reproduction Rate by 2000 A.D.

- a reducation in infant mortality rate, to around 60 per 1000 births.
- prevision of ante-natal care to all expectant woman.
- immunisation against tetanus for all expectant woman.
- full coverage of all births with trained birth attendents.

- 85% coverage of children, 0-3 years with DPT and Polio immunisation and new school entrants, 5-6 years with DT.

The health and nutrition status of woman and children is receiving serious attention in the state's planning efforts in recent times. A distinct shift in emphasis is visible, from medicare to health care, with stress on not only the curative but also preventive, promotive and therapeutic aspects.

Family Welfare

In Indian context of early marriage, early conception and repeated pregnancies, reproductive freedom is of significance in improving the status of women.

Family planning helps them achieve this freedom by providing them with an opportunity to avoid or reduce unwanted pregnancies and increase the birth intervals between children. The progress of family planning programmes in the state is encouraging.

But at the same time we should realise that women have been the major targets of family planning programmes. Even here they do not have the right to choose. This is most intimate man-woman relationship. But they do not even have the right over their reproductivity. They have to have the many children, and especilally, sons as the husbands or their family desire. Here I would like to quote Neera Desai and Maithrei Krishnaraj-the eminent scholars in Women's Studies.

Family planning programmes are population control oriented and do not place any emphasis on women's health, emotional and psychological welfare. They do not raise the status of women by reducing unwanted pregnancy but make them victims of experimentation on state policy.

Political and Legal Status

Political equality is granted to women under the Indian constitution, guaranteed through the instrument of adult franchise and Article 15 which prohibits discrimination on grounds of sex.

In a democracy system citizens use participation as a way to communicate their needs and aspirations and a technique to maximise the allocation of benefits. Lack of ability to participate implies lack of

full membership within the system. So when the Government takes important decisions not only on national and international issues, but also on matters which affect women's lives directly, women do not have the role to play in them.

Here two aspects need cosideration in this context.

- Political awareness.
- Political participation.

Today there is greater awareness among women of the power that the right of franchise gives to them. Participation by women is on the increase if voter turnout is an indication, but such participation has not extended significantly beyond voting.

Political Participation

Besides voting, political participation is to be viewed in a wider context, that is it should cover active party membership, working during elections and contacting officials for community related needs.

Viewed from this angle the level of participation among women is generally low except in voting and perhaps attending meetings.

Electoral trends in Tamilnadu do point to greater participation by women in the more recent times compared to the early 1960s.

(Tamilnadu: Index of Growth of Electorate and Voters).

But it is not reflected in their representation in the State Legislatures or the Parliament. In 1984, out of 509 members of the Lok Sabha only 36 were women. Tamil nadu had sent only 2 women in a total of 36.

The situation is no better in the legislature. In the Tamilnadu Assembly, there were only 8 women in a membership of 234.

Very few women happen to be in a position to influence political thinking or the decision making process. In the Union Cabinet, there are 5 women ministers in a total contingent of 51; of these, 3 are Ministers of State without independent charge of a ministry. In Tamilnadu of the 25 ministers, only 2 are women.

With such a low level of participation in the decision making process either at the party level or at the Government level it is no

wonder that their ability to have a lasting impact on the political process is not significiant.

Legal Status

One of the most basic causes for the women's inferior status is the inadequacy of the legal system to pace with the changing needs and times and to provide her with the framework which will enable her to contribute her ability fully to society.

The demand to improve social and legal status of the women became intense because of unintering efforts by social reformers. Many laws were passed for the uplift of women.

1. Special Marriage Act - 1954.
2. Dowry Prohibition Act - 1961.
3. Hindu Marriage Act - 1965.
   (permits divorce to both parties for specific reasons).
4. The Muslim Marriage Act - 1939.
5. The Hindu Adoption and Maintenance Act - 1956.
6. Hindu Minority Act - 1956.
7. The Indian Succession Act - 1925.

Legislation alone cannot bring about changes in the social order but law does serve some useful purpose in promoting social change.

'Women must have votes and legal status..................' thus wrote Gandhiji in 1929. Even after 60 years later, the nation's women still seem to be merely at the threshold of political and legal equality.

Conclusion

One of the striking achievements during the last forty years has been the acceptance of the need and spread of women's education.

More women are seen working in nontraditional jobs and are also holding decision making posts. On the otherhand partriarchal values and normative structure established some two thousand years ago still persist though in a different garb. The reality of subordinate position of women is indicated through adverse sex ratio of girls,the

growing domestic violence, increasing number of dowry deaths and rape cases.

Both in national and state level several measures were undertaken to improve the states of women during the United Nations Decade for Woman. But considering the task ahead all these efforts are very small. There is a need for organised planning for ushering an era of awakening in the commuity regarding the beneficial role the women can play and should play. States in India have varied culture. The status of woman in each state also vary depeding on the culture and tradition.

Central Government, States, Women's organisations and Mass Media should work together to enhance the status of women. By enhancing the status of women, we enhance the society.

Books Refered

1. Inter Prakash Singh, Women's Oppression Men Responsible, 1988.
2. Neera Desai, Maithreyi Krishnaraj, Women and Society in India, 1987.
3. Rehana Ghadially (Ed), Women in Indian Society A Reader, 1988.
4. Towards Equality, Government's Report on the Status of Women 1974.
5. Women in Tamilnadu A Profile, The Tamilnadu Corporation for Development of Women Limited, Madras, 1986.

IMMIGRATION AND MIGRATION AS CAUSES OF ALIENATION

S. Nagarajan

Push and Pull Factors

The concept which helps best to understand the mechanism of migration is that of "push" and "pull". According to this conceptualisation there are two main factors in migration - the pull factors and the push factors. When people are attracted by the advantages of the new place, the benefits are regarded as the pull factors. But when pepole want to save themselves from the restrictions and disadvantages of the existing place of living, the factors are called the push factors. Some investigators of migration research have tried to explain all migrations by push factors only, whereas others have stressed pull factors exclusively. It is undoubtedly true that push factors sometimes suffice to bring about migration. In other instances pull factors may entirely be responsible for a migratory movement. In this paper an attempt is made to discuss the push factors, especially relating to Tamilnadu.

The nineteenth century was the great age of mass migration of the Tamils. Never before in the history of Tamilnadu had so many people been uprooted from their traditional homes and ways of life, transported over great distances and settled, in strange countries and environments, to make a new life in totally unfamiliar circumstances.

Mostly Agricultural Labourers Migrated

Indian Labourers emigrated to different parts of the British empire in the 19th century as well as to different parts of the French empire. The emigrants came from various castes, classes and nationalities and they were recruited from different parts of India over a period of 75 years. The proportions of different castes and classes are obtained from the emigrations reports of various years. From the analysis of such reports for three seasons in the 1870's, it

appears that the ratio of Hindus and Muslims who emigrated is roughly like the all Indian ratio of the two communities 86:14. Among the Hindu emigrants Brahminical high castes comprised roughly 16 percent, agriculturists 32 percent, artisans 9 percent and low castes 43 percent.[1] It seems that the class and caste ratio of the emigrants did not vary much during the years of emigration. From the Madras presidency mostly Pariahs or untouchables and a considerable number of sudras and a few Muslims emigrated.[2] The emigrants from the Tamil districts were mostly agricultural labourers.

Slavery

The self supporting village units in India, helped the development of a caste system based on hereditary occupation. Below the landholding class and subject to its authority were the various artisan and menial classes, who were economically and socially very much dependent on the dominant classess who owned the land and controlled its allotment. These castes were all more or less servile and were paid by a share of the produce of the soil or more rarely by fixed allowances in kind, cash payments being very rare.[3] These servile classes eked out a living by cultivation but had no right in the soil and custom prohibited them to change their abode without the consent of the landlords. Therefore, the duties and remuneration of each group fixed by custom and caste rules, strictly forbade a man to enter into competition with another of the same caste.

Fifteen Descriptions of Tamil Slaves

In a note on slavery the Madras census commissioner 1871, writes as follows: "In times proior to British rule the whole of the Pariah community, without exception were the slaves of the superior

1. Panchanan Saha, Emigration of Indian Labour, Peoples Publishing House, Delhi, 1970, p 34. Quoted in K. Nambi Arooran, "Factors of Emigration of Indian Labour in the 19th century", Tamil Civilization, Vol. I, No.1, March 1983, p. 9.
2. Ibid p. 35.
3. S. Manickam, Slavery in the Tamil Country, CLS, Madras, 1982, pp. 1-2.

castes. The pariahs were not the only slaves in these times, for almost all the inferior agricultural tribes were in a similar positions. The Hindu Law recognised five descriptions of service, four of which might be performed by any one without loss of dignty or caste, but the fifth order of service was to be performed by slaves only, styled Dass, from their Dasyan or aboriginal descent. The 'undue service' to be exacted of the latter class included the sweeping and cleaning of the House, the doorway, the necessary and other impure places, and in times of sickness, attendance upon the patient after the natural evacuations and to take away the excrement and rub the feet". There were fifteen species of slavery recognised :

1. Those born of female slaves.
2. Those purchased for a price.
3. Those found by chance.
4. Slaves by descent.
5. Those fed and kept alive in famine times.
6. Those given up as a pledge for money borrowed.
7. Those binding themselves for money borrowed.
8. Those captured in battle.
9. Those unable to pay gambling debts.
10. Those becoming slaves of their own wish.
11. Apostates from a religious life.
12. Slaves for a limited period.
13. Slaves for subsistence.
14. Those who for love of slave women' became slaves.
15. By voluntary sale of liberty.

Of these fifteen descriptions of slaves, the first four could never obtain their liberty without the consent of owners. The other kinds of slaves might obtain their freedom under stipulated conditions. Slave

women, however, bearing sons to their masters, became free. People of any caste might sell themselves into slavery or be made slaves by conquest etc, but "the Brahmin alone can never be a slave". "The pallans" it is stated in the Tanjore Manual "are praedial labourers and are employed exclusively in the cultivation of lands. They have every where a separate spot allotted to them for residence, which is called Pallacheri in distinction from that occupied by the Pareiya class, which is called Paracheri. The Palla women expose their body above the waist-a distinctive mark of their primitive condition of slavery,of which however no trace now exists."[4]

For example the documents found at N. Agesthialingam Pillai's house at Nanjil Nadu reveal that inKanyakumari district untouchables were sold at Aral Manru and Bothappondy Manru.[5]

Likewise on the basis of some available palm leaves manuscripts it is clear that in Tanjore too low caste agriculturists worked as slaves for money borrowed from landlords.[6] Such feudal serfs were found in larger numbers in the districts of Tanjore, Trichina-poly, Chingleput and South Aroct where 'landed mirasi' flourished unchecked for genertions than in any other part of the Tamil country.[7] The magistrate of Tinnevelly reported that the number of slaves in that district alone amounted to about 324,000 in 1821-23.[8] According to Francis Buchanan there were nearly 3million slaves in the Madras Presidency out of a total population estimated at 15 million.[9]

---

4. E. Thurston, Ethnographic Notes in Southern India Part II, Cosmo Publication, Delhi, 6, 1975, (First Published 1907), pp 441-442.
5. For more details see S. Rajaram, Mauritius Tamilarum Tamilum, Tamil University, Thanjavur, 1989, pp 232-244.
6. Ibid p. 238.
7. See Manickam, No. 3, Ibid. p. 279.
8. Quoted in Nambi Arooran, No. 1, p 14.
9. Slavery and Slave Trade in British India, India Office Library, Tracts 148, London, 1841, p 4, Cited in Saha, No. 1, p 46.

Price of A Slave

The purchase price of a slave is mentioned by Leicester Stanhope in his appeal to the Duke of Gloucester to abolish slavery in India, in 1823, thus : "Four to fifteen rupees for a boy, sixteen to twenty four rupees for a woman, twenty four to one hundred and sixty rupees for an adult man."[10] For example on the basis of the palmleaves manuscripts of Sri Balasubramania Mudaliar family, Sikali, Tanjore, we learn that Pariah Mutthan and Vellichan and his wife Parvati were sold at Mangai Nallur Avanakkaleri for sixteen pon to Subramanya Mudaliar with the help of four middlemen.[11]

Life of A Slave

A clear description of the pathetic life of a slave is given by the unknown author of the book- Slavery and slave Trade in British India: "The general condition of the agrestic slaves is bad everywhere. They enjoy little confort, have coarse, precarious and scanty food (Dr. Buchanan states- not more than two sevenths of what is reasonable quantity), bad clothing, frequently none at all and no provision, that even I could learn, for old age or sickness.... The labour exacted from them is onerous and oppressive. They are employed in all kinds of agricultural labour, rice tillage and the sugarcane, without the intermissions of a single day, so long as their masters can find employment for them. They have no particular hours which they can call their own, nor any day in the week set apart for rest or devotion".[12] The slaves, according to contemporary accounts were often whipped even for minor offences.

French Slave Trade

Like all other Europeans the French too entered in the slave trade, which they carried on for some time. There is reference in the

10. R.C. Majumdar (ed), British Paramountcy and Indian Renaissance, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1981, Part II, p. 278.
11. For more details see Rajaram, No.5, p. 240.
12. Saha, No. 1, p. 47.

Diary of Ananda Ranga Pillai about the slave trade. The slaves, according to his register, 166 children, all from the age group between 7 and 15 years, were sold in auction or on consent, with a price varying from Rs.3 to 30. Such transactions were generally confirmed by a deed executed before local officials, in which absolute right over the slave and in his or her future issues was also reserved in favour of the purchaser. A Tamil document, in the Pondicherry archives, executed by one Tayyilamma, wife of Ponnan, palli caste of Pondicherry in favour of Mariyamman who purchased a female child of five years of the former for Rs.2 in auction, gives us the procedures followed in the slave trade. Sometimes slaves were exchanged also. In pursuance of the king's instructions to the Civil Commissioners dated February 22, 1792, Lescallier, one of the commissioners issued order prohibiting the slave trade in the French settlements in India.[13]

Ananda Ranga Pillai uses the word 'Tamilzhar' to denote the caste Hindus only. According to this usage, the Brahmins, the scheduled caste and the Tamil Christians were not included in the name of 'Tamilzhar'[14].

Hence the opportunity for more freedom, better living conditions temptations and more fortune seeking opportunity tempted the oppressed lower classes, especially the scheduled castes, who were not even considered Tamizhar in Pondicherry to migrate.

Land Revenue and Money Lenders

In the Madras Presidency instead of creating intermediaries for collecting rent from the tillers, government directly dealt with the individual peasants on the land with the intention of extracting more revenue than the Zamindari system. The government's share was about half of the net value of the crop. The rigid system of revenue collection often forced the ryot into the clutches of the money

13. R. Sathianathier, History of India, S. Viswanathan, Madras, 1952, p. 319. Also Nambi Arooran, No. 1, p 16.

14. Saha, No. 1, p 54, Ibid, p 17.

lender. Besides the Government itself became a big Zamindar and the cultivator was left at the mercy of its officers.[15]

In Tanjore and other immigration labour recruitng districts, hundreds of lower class cultivators were bound to serve under mirasidars (for land holders for dept. or other reasons).[16] An official of the Madras Presidency described the pathetic condition of the Madras Ryot in 1853 in the following words. "He lives hand to mouth, he really sees money except that obtained from the chetty (moneylenders) to pay his kist (instalment of government revenue). . . His dwelling is a hut of mud walls and thatched roof. . . and still destitute, if possible, of anything that can be called furniture. His food and that of his family is partly their porridge made of the meal of grain boiled in water, and partly boiled rice with a little condiment.. . ."[17] Hence the major cause of emigration was the exploitation and poverty of the peasantry.

Famines

During the period between 1865 and 1880 there were severe famines in the Tamil Country, the effect of which were extremely tragic. The reports from various collectors teem with evidences of adversity and affliction. The adversity was due to many causes. After the American civil war, the cotton export to Europe fell. The monsoon also failed. As a result, prices fell heavily. The fact was that the ryots rather found it difficult to make both ends meet. The severity of the famine was felt in Salem, Coimbatore, South Arcot and Madurai. In Salem the situation was so pathetic that the collector says that people were eating leaves and roots. All agricultural operations were brought to a stand still and many people subsisted on the fruits of the prickly pear.[18]

---

15. Saha, No. 1, p 54, Ibid, p 17.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. P. Subramanian, "The Economic Condition of the Peasantry in the Tamil country in the Later part of the 19th century". Bulletin of the Institute of Traditional cultures, Madras, 1977, pp 60-63.

1868 Famine

Even in 1868, the condition had not improved. In many places, the plough had not been applied to the land at all. Some villages were deserted due to scarcity of drinking water. In many places water had to be extracted from the deepest wells by means of cocoanut shells, the ordinary means of drawing water fail to reach the springs. The country was distressing to the extreme. The adversity and evil lot upset even the prosperous district, Tanjore. The Collector reported, even the wealthiest section found it hard to pay the taxes.[19]

Pressure of Taxation : Government Report

In the year 1872 the Government of India instituted inquiries to find out the actual condition of the people and the pressure of taxation. The Board of Revenue reported, "there can be no doubt that there is a feeling of uneasiness and perplexity amongst tax-payers which is strong enough to warrant grave anxiety. The taxes were burdensome and people resented it. Besides land tax, there were a water tax, a house tax, an income tax, land cess commonly known as road-cess, an irrigation cess, a village service cess, a toll upon carts, a municipal tax when a load was carried into a municipal town, a stamp duty and an additional duty called registration duty when he sold or mortgaged his land. No doubt, for ordinary people, these measures were opppressive and burdensome."[20]

1876-78 Famine and Migration

Before the country recovered from the shock caused by the famines of the sixties, it was affected by another famine of 1876-78, the most terrible, in the point of magnitude, intensity and duration. The calamity was the result of a drought extending over three successive years and affecting a tract of country 200,000 square miles in extent with a population of 36 millions. The Acting Collector of

---

19. P. Subramanian, "The Economic Condition of the Peasantry in the Tamil country in the Later part of the 19th century". Bulletin of the Institute of Traditional cultures, Madras, 1977, pp. 60-63.

20. Ibid.

Madurai, Nicholson in his report to the Board of Revenue writes, "the tract of the country is wretchedly poor and always on the verge of famine. In some villages there is not a measure of grain. Several hamlets and villages are almost deserted."[21] He adds, "Hundreds of people have nothing to eat. It is a distressing sight to see so many of these people scouring the fields for a few of these wretched roots, so many are digging these roots that these roots are hard to find, and the failure of rain has not helped the supply." The Acting Collector of Tinnevelly, A.J. Stuart and the Collector of North Arcot, W.S. Whiteside expressed similar distressing views in their reports to the Board of Revenue.[22] The Collector of Trichinopoly reported to the Board that his district was much better than most of the distressed parts of the presidency. But he too consented that the position of the poorer classes was wretched and deplorable.[23] The condition of Salem was also miserable. The Collector reported that the condition of the people was deplorable and even the wealthy were in bad circumstances.[24] 30 to 50% of the cattle died due to scarcity of fodder. The condition of Coimbatore was also pathetic. The prices had gone up and the people suffered most due to scarcity of food grains. The reports of the Collector of Madurai also tell the same story of agony and distress. The Collector of Madurai, wrote : "The streams of people are pouring into Ceylon from Southern India, and especially from the Ramnad district. It is estimated that 1/3rd of the able-bodied have immigrated from South-West Ramnad. In some cases, one member of a family is left with the women and children, in other cases the houses are shut up, and all are gone"[25] The calamity was of

21. P. Subramanian, "The Economic Condition of the Peasantry in the Tamil country in the Later part of the 19th century". Bulletin of the Institute of Traditional cultures, Madras, 1977, pp 60-63.

22. Ibid.

23. Ibid 63.

24. Ibid.

25. Ibid.

a great magnitude during this period. Relief centres were opened in many places and able -bodied men were given employment on public works.

Effect of Famines

The famine census revealed that the population declained by 15%. Enquiries in the Madras Presidency revealed that 57% of the ryots and in some places 80% of the ryots were in debt in 1878.[26] Wilson points out "the poorer classes of ryot are generally in the hands of the village money lenders who advance the expenses necessary for cultivation, recovering them in kind at a much lower value than the market rate of the day."[27] In addition to this, in the Madras Presidency the revenue demand was "so high that little room is left for the accumulation of capital to meet contingencies and that the ryots in the presidency were so hard pressed that they would throw up their holdings if they were called upon to pay the arrears of the revenue suspended in years of drought."[28] Many ryots found it rather difficult to pay the arrears.

Starving People and Widespread Distress

The Government of India, in 1988 under the orders of the Viceoy, Lord Dufferin, ordered for an enquiry regarding the condition of the agricultural classes. This was the first official attempt to know the truth about the general assertion that "the greater portion of the population of India suffer from a daily insufficieny of food and to ascertain the actual condition of the lower classes of population, especially in agricultural tracts."[29] In response to the circular letter, the Board of Revenue Madras issued one circular letter to all

---

26. P. Subramanian, "The Economic Condition of the Peasantry in the Tamil country in the Later part of the 19th century". Bulletin of the Institute of Traditional cultures, Madras, 1977, p. 64.
27. Ibid p. 65.
28. Ibid.
29. Ibid.

Collectors to report on the condition of the lower classes of the population."[30] The inquiry revealed that the lower agricultural classes during this period were still steeped in extreme poverty and suffered from daily insufficiency of food even in years of normal seasons and output.[31] The report categorically stated that "Half of our agricultural population has never known from year's end to year's end what it is to have their hunger fully satisfied". Throughout the period under review, all the sections of the rural population lived in great penury. They eked out a meagre existence from agriculture in normal years but even the slightest dislocation of income and employment made them miserable. Even in 1892, there was no change in standard of living. The Collector of North Arcot, Le Fann points out, "the starving people were living to a great extent on a small starchy root called "Kottikilangu", which they dug in the dry tank beds."[32]

The same view was expressed by M.J. Thomson, the Collector of Chingleput. He saw the poor ryots resorting to this unusual food. "The wild milet (manavaragu) which was abundant in the fields upon which shavi had occurred; the seeds of the Kovakkapulli tree; the bamboo rice; the kernal of the palmyra; the seeds of the tamarind or mango which are boiled or roasted; the flowers of the Illupai......; the seeds of various grasses as well as grain stored in antholes, to which parties of 3 or 4 people laid seige; formed a meagre food supply of villages. The people, everywhere, were with collapsed stomach, sunken cheeks and other signs of semi-starvation. The condition of things was very serious. The number of people who have left almost every village to get work and the condition of those that remain clearly indicate widespread distress."[33] The Collector of Coimbatore and Salem have sent similar reports to the Board.

---

30. P. Subramanian, "The Economic Condition of the Peasantry in the Tamil country in the Later part of the 19th century". Bulletin of the Institute of Traditional cultures, Madras, 1977, p. 65.

31. Ibid.

32. Ibid. p. 66.

33. Ibid.

Conclusion : Alienation Results in Migration

So far an attempt has been made to discuss in detail social oppression and economic hardship caused by famine, excessive tax, money lenders etc as causes for migration of the Tamils in the nineteenth Century. Added to these are the ruin of native industries, decline of caste and family solidarity, break up of joint-family, political persecution, religious discontent (Buddhist Tamils migration to Srilanka during the Pallava period), unemployment, under-employment and misemployment which alienated the adventurous Tamils and thus also constituted as the Push factors of migration of the Tamils. However, it must be clarified that mere alienation alone, push factors alone, did not encourage migration, pull factors too combined with these push factors and thus these together paved the way for Tamil migration since the ancient period.

SOCIOLOGY AND PLACENAME STUDIES

K. Nachimuthu

Placenames are studied basically as a linguistic material but their special characteristics enable them to be studied from the point of view of varieties of disciplines. Geography, Natural Sciences, Archaeology, History, Religion, Sociology and Anthropology are some of the non-linguistic fields, which use and study placenames profitably. The informations derived from the placenames either supplement the already existing sources of information or the place names alone constitute the only source of information for some fields, about which other sources are completely silent.

The sociological aspects of placenames have always attracted the attention of the scholars who study the placenames and a few studies the Indian placenames either highlight the aspects in brief or exclusively study them in detail. Studies on Tamil placenames have noted the sociological aspects in a cursory manner.

TamilNadu with its history of more then two millenia and area of 1,30,357 square kilometre has many place names, either current or dead and recorded in old inscriptions and historical records. In prebifurcated Coimbatore district alone, there were 7,000 major habitation names. On a rough reckoning one may expect around 60,000 placenames all over Tamilnadu. If we add other minor names they may run to a few lakhs. Unless they are collected, documented and studied intensively, we may not be able to know the real value of them from any angle, let alone their sociological aspects.

Hence what we present here is only preliminary and provisional. My observations are mostly based on my study of placenames of pre-bifurcated Coimbatore district, which includes the present Periyar District.

Socio linguistic aspects of placenames

Place names become labels in language and relatively frozen in their forms. But in their usage they exhibit a few sociolinguistic dynamism. These aspects need detailed study and only important aspects are touched upon.

Variant forms and variant names : Double / multiplenames

Some places have more than one name, one in administrative use, other in the dialect, still other among some resticted group (eg:Tiruppālāpuram - administrative use; Tiruppāppūr - in the dialect); (Nakalinkapuram - administrative use; Kaṇakkuppiḷḷaiputur - in the dialect). At the village level some places go by the name of the caste which lives there and still other merely with some attribute denoting the relative magnitude (eg : Kollar teru, Taṭṭārakkōṇam, Teṟkupputūr, Mēlūr, Kīlūr etc).

Usage or the currency value of the names

Certain placenames are not known to the whole community or to all the age groups, social classes, or people following a particular occupation. For example the neighbouring villages are referred to as west village, east village etc. in ordinary speech. But in a formal situation the name of the village is pronounced as it is written. Certain minor names are not known to all age groups. For example the names of the bus stops are referred differently by different age groups. In Coimbatore Annapoorna is a modern equivalent of Ratina Vinayagar Koil, which is mostly used by older people. The forms Kovai or Cennai are shortened names mostly used in formal situations or in literary style.

Multilingual areas

Place names in multilingual areas have different forms. For example a name Erumattampatti is used in Tamil while in Kannada it is referred to as Erumattana halli in Dharmapuri area. The use or preference of a particular form indicates the identification of an individual with a group. In multilingual areas some times the official acceptance of a particular form leads to bitter animosities, as we see in SriLanka and elsewhere.

Multiple names are referred to as exonyms and they create problems for the geographer.

In older times the places have double names one in local use and another in official use. Such names were always used in conjunction with other. e.g. Kōvanputtūr āna Vīrakeralanallūr in official documents. There must have been local resistance for the introduction of new names and the official version of the doublet names was a clever solution to the problem.

Caste names / Derogatory names

It is amazing to find all the caste and community names in the nomenclature of the places without any discrimination. Caste names of brahmins to scheduled caste are found uniformly distributed in the place names of Coimbatore district. But recently the change of attitude towards castes has kindled emotional demands for renaming such place. e.g. Sakkiliapuram, Urumikkaram patti - Anna District. Normally place names because of their frozen nature and as labels rarely create such problems. Some times convenient sound changes are effected to reduce the pinch of the derogatory nature of such names (e.g. Mōḷakāraṉ Pālayam - Mōḻapālayam)

Sociological aspects of placenames

Placenames generally record many information and to decode them one has to approach them interdisciplinarily. Many of the migrations, race movements, settlement patterns, social organisations (e.g. Moṭavaṇṭi Cattiyamaṅkalam etc) are recorded in place names. All these are illustrated with the case study of place names of Coimbatore district in the following pages.

Placenames provide a fund of informations for the study of the sociological conditions of the district. There are nearly 250 caste, community and professional names, represented in the placenames. Nearly 40 Telugu castes, 23 Kannada castes, 16 Scheduled Castes and 14 Scheduled Tribes are known from the place names. The distribution of the different castes revealed from the placenames more or less conrresponds to their present distribution. One of the important uses of the placenames is their help in tracing the beginning and progress of the migration of the different communities in the district, which is only casually mentioned in the historical documents and chronicles of the district.

Kongu Vellalas

It is estimated that the Kongu Vellalas form 30% to 35% of the population. They are found chiefly in Dharapuram, Palladam, Erode, Pollachi, Gobi and Avanashi taluks. There are atleast 75 sub-sects (or class) among them. They assume the title kavuṇṭaṉ generally (This title is also assumed by some of the Telugu and Kannada speaking communities).

In placenames, the specifics with the title kavuṇṭaṉ has the highest frequency. Most of the clan names of the Kongu vellalas are also found in the placenames. Most of the personal names in the placenames are still used by this community.

The suffix -valacu is mostly used in the Erode and Dharapuram taluks, where the Kongu Vellalas are found in heavy concentration. The study of -valacu suffix has confirmed the belief, found in the folksongs like Aṇṇamārcuvāmi katai that Kongu Vellalas had once migrated from Cholanad to Kongunad. The spread of -valacu suffix further shows the route and progress of their migration through Erode and Dharapuram taluks. The names like Kaḷantai, Kāncipuram, Tiruviṭaimarutūr, Poṉparappi might have been the replica formations due to their migration from Chola country.

Kamma Naidus

They migrated from Andhra Pradesh to Coimbatore during the Nayak rule. They are found mostly in the black cotton soil areas of Coimbatore, Palladam and Udumalaippettai taluks. They call themselves naidus and naickers. (A few communities of Kannada and Telugu origin also assume these titles). They mostly live in the villages with -paṭṭi suffix in Udumalaippettai taluk and parts of Pollachi. The distribution pattern of -paṭṭi suggests their migration from northern parts of Madurai region. It is possible that they might have moved out of Madurai region, after the arrival from Andhra through Salem and Tiruchi districts. The replica names like Kāvili pāḷayam, Kettalrēvu, Pītampaḷḷi, Marikkoṇṭai, Raṅkacamuttiram, Vallakuṇṭāpuram, Vijayanakaram etc. might have sprung up due to their migration from Andhra. The number of Telugu suffixes (21) and the Telugu personal names, in place names also remind their existence there.

Vēṭṭuva kavuṇṭars

They are supposed to be the original inhabitants of the district. They have resisted the colonization of Veḷḷalas from the east, which is sung in the folk songs like Aṇṇamār cuvāmikatai. There are atleast seven placenames derived from the word Vēṭṭuvar in Coimbatore district. Some of the clan names of the Vēṭṭuvar are also found in the placenames. They are mostly found in Perundurai firka of Erode taluk.

Kuṟumpars

They speak Kannada and are found scattered all over the district. There are 15 Kuṟumpa pāḷayams found mostly in the northern and western parts of the district.

Vaṉṉiyars

They are seen mostly in Bhavani taluk. They style themselves as Kavuṇṭar. Perhaps they have migrated from Salem district. Their caste names Aracappaḷḷi and Paṭaiyācci occur in the placenames.

Okkaliga

They are found in parts of Coimbatore, Avanashi and Gobi. They consider themselves as descendants of Ballala Raja of Hoysala dynasty, who ruled over Kongunad seven Centuries ago. During the 12th and 13th Centuries, they migrated to Kongunad in search of virgin land. They disafforested the marginal lands near the forest and started cultivation. They are divided into some endogamus sects. They assume the title kavuṭar and kavuṇṭar. The popularity of pāḷayam suffix and the Kannada elements in the toponymy of Coimbatore district may be due to them. The distribution of the - karai suffix suggests their route of migration from Gobi to Dharapuram via Avanashi and Coimbatore taluks.

Reddis

They are largely found in Bhavani taluk. The title Reddi is found mainly in the placenames of the northern and eastern parts of the district. A pocket of -paṭṭi suffix in this region may be the result of their settlements.

Brahmins

The suffixes like -akkirakāram, maṅkalam, - nallūr and the specifics like Ayyaṉ -, Kurukkaḷ -, Pirāmmaṇa- reveal that the ancient colonies of the Brahmins are mostly found in the fertile areas along the rivers Amaravati, Noyyal and Kaveri.

Chettiars

There are different groups of Chettiars living in almost all parts of the district. They speak Tamil Telugu and Kannada. The title chettiar is found as specific in 35 placenames.

The other communities like Tēvāṅkās (Kannada and Telugu speaking), Balijās (Telugu / Kannada), Tottiyars, Kōṭaṅkis (Telugu), Pōyar (Oṭṭar), Kaikkōḷan̲, Paṇṭāram, Kammāḷas, Vaṇṇān̲s, Nāvitan̲s, Kuyavan̲s, Iṭayars, Cēṭars, Cāṇārs, etc. are well represented in the placenames. The muslim name Tulukkan̲ is found in nine placenames. The names of Kaḷḷars and Mar̲avars are also found in the placenames. They have mostly migrated during the expeditions of Madurai Nayaks. They have named their settlements as Rāmanātapuram in commemoration of their ancestral town. Twelve such Rāmanātapuram are found in Coimbatore district. The scheduled castes are found scattered all over the district, which is clearly reflected in the placenames. The scheduled tribes are mostly seen in the hilly tracts of Nilgiris and Ananamalais and in the adjoinging taluks of Avanashi, Coimbatore, and Pollachi. The suffixes -pati and -paṭṭi tell that they had once been living in the interior parts of the district, which is also described in Cōḷan̲ pūrva paṭṭayam.

Density of villages

As explained earlier, only few villages were found scattered all over the district in ancient times. Only after the Chola rule (after 10th Century) and during the days of Hoysala and Vijayanagara rule many villages sprang up due to the migration of different ethnic groups. Most of the placenames do not have a history beyond 10th Century A.D. The study of the history and the placenaming patterns and practices also support this view.

Koṅkunāṭṭu ūrttokai (18th Century A.D.) a compilation of placenames, which purports to give the list of old and important placenames of some historical significance, mentions only some 350 placenames in this district. If we compare this number with the number of villages today, we can see a 20 fold increase. This has happened by the gradual growth of 'nucleus or mother (old) villages'. The mother village may be defined as the one which was the original place for the forbears of the inhabitants of the new or daughter villages. This mother villages will usually have temples, dedicated to Siva and other Canonical deities. On the other hand, the daughter villages will lack such ancient historical monuments or temples worth the name.

In Coimbatore district today we find some 228 temples which had been built before 1750 A.D. Among them 170 are Siva temples.

So we may presume that the 170 villages, having the Siva temples may be the mother villages. The others may be daughter or new villages. For example, some 40 villages claim an association with the Siva temple at Koduvai, which is 1000 years old. In the same way some 37 villages are connected with Pāppiṉi. Thirtynine villages consider Parañcērvaḷi as their mother village. These daughter villages came into existence onlyin later days. The placenaming patterns also confirm this hypothesis. The fact that the post 13th Century A.D.suffixes pāḷayam (42.9%), -putūr (11%), -valacu (7%), -paṭṭi (4.8%) and -puram (3.3%) account for 70% of the placenames of the district is worth mentioning here.

A brief look at the density of the villages per square mile brings to light the prevailing settlement patterns in Coimbatore district.

Sl. No.	Name of the Taluk	Area in square mile	Total Villages & hamlets	Villages per Sq.mile
1.	Avanashi	493.2	650	1.3
2.	Bhavani	572.4	690	1.2
3.	Coimbatore	528.4	322	0.6
4.	Dharapuram	855.7	1317	1.5
5.	Erode	599.4	1703	2.8
6.	Gobi	1128.6	876	0.7
7.	Palladam	585.2	657	1.1
8.	Pollachi	708.8	430	0.6
9.	Udumalaippettai	554.9	289	0.5
	Coimbatore District	**6026.6**	**6934**	**1.1**

In the district as a whole, an average of 1.1 village is found per square mile. But Erode Taluk contains more villages in a square mile than the district average. Dharapuram (1.5), Avanashi (1.3), and Bhavani (1.2) have almost an equal number of village(s) in a square mile. Palladam taluk has 1.1 village per square mile exactly equivalent to the district average. But in Gobi (0.7), Coimbatore (0.6), Pollachi (0.6) and Udumalaippettai (0.5) the average village in a square mile is below the district average. Erode may be one of the oldest habitated areas of the district. People might also have settled in other parts of

the district, where irrigation and land facilities were easily available. But because of the lesser water potential only small number of people have settled and established new villages in Pollachi and Udumalaippēṭṭai taluks. Generally we may conclude from the density of the villages that people in earlier times settled in the fertile areas near the river Amaravati, Bhavani and Noyyal and the remaining areas were colonized only by late comers (They were mainly the Telugu and Kannada people, who have settled in the black cotton soil areas and the hilly areas respectively).

சங்க இலக்கியமும் சமூக யதார்த்தவியலும்

இலா. குளோறியா சுந்தரமதி

சங்க இலக்கியங்களாகிய பாட்டும் தொகையும் தொன்மையான இலக்கியக் கருவூலங்கள் மட்டுமல்ல பழந்தமிழரின் சமுதாயப்பண்பாட்டு அரசியல் பொருளாதார நிலைகளை அறிந்துகொள்ள வாயிலாக அமைந்துள்ள பழம் பெரும் அறிவுக் களஞ்சியங்களுமாகும் என்பதை முதற்கண் எடுத்துரைக்க வேண்டும். இந்த அரியபெரிய சிறப்பை மனத்திற்கொண்டு இலக்கிய ஆய்விலும் இலக்கியத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு செய்யப்படும் சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாற்றுப் புனரமைப்பு ஆய்வுகளிலும் சங்க இலக்கியங்கள் அடிப்படை ஆதாரங்களாகக் கொள்ளப்பெற்று ஆயப்பெறுகின்றன.

புறநானூறு முதன்முதலில் உ.வே. சாமிநாதையர் அவர்களால் பதிப்பிக்கப்பெற்று *1894*-ஆம் ஆண்டு வெளியிடப்பெற்றபோது அதன் இலக்கியச் சிறப்பை விடவும் அது பழந்தமிழர் வரலாற்றையும் பண்பாட்டையும் அறிந்து கொள்ளுதற்குரிய ஆதாரமாகப் பொருந்திய சிறப்புக் கருதியே பெரும் வரவேற்புப் பெற்றது என்பதை நினைவுகூரலாம். வி.ஆர். இராமச்சந்திர தீட்சிதர், டி.ஏ. கோபிநாத ராவ், எஸ்.கிருஷ்ணசாமி அய்யங்கார், மு. இராகவையங்கார் முதலியோர், சங்க இலக்கியங்களினின்று பழந்தமிழரது வரலாற்றையும் பண்பாட்டையும் விளக்கும் பல செய்திகளை எடுத்துரைத்தனர்.

இத்தகைய கல்விகளைக் குறித்து நாம் பெருமை கொள்ளும்போதே, சில அடிப்படையான செய்திகளை மனத்தில் கொண்டு சில அடிப்படையான வினாக்களை எழுப்புவது இன்றியமையாததாகும். எந்த இலக்கியமும் அது தோன்றிய சமுதாயத்தை ஏதோ ஒருநிலையில் எடுத்துக்காட்டும் என்பதில் ஐயமில்லை; அது மிகைப்புனைவுக் கதையாகவோ கேலிச்சித்திரமாகவோ கருத்தியல் கற்பனையாகவோ அமைந்திருந்தாலும் ஏதோ ஒருவகையான சமுதாயச் சித்திரத்தைக் கொண்டிருக்கும் என்பதை மறுக்க முடியாது. அதே வேளையில் எந்த இலக்கியமும், அது வாழ்வின் யதார்த்த படமாகத் தோன்றினாலும் கலப்பற்ற உண்மையின் சித்திரம் எனக்கொள்ளத் தேவையில்லை. ஏனெனில் எல்லா இலக்கியங்களுக்குமுரிய அடிப்படையான திட்டம் புனைவமைப்பே (fictionality). சமுதாயப் படங்கள் எனக் கருதப் பெறும் நாவல்கள் கொண்டிருப்பது யதார்த்தவியல் பாணியே; அதாவது யதார்த்தம் எனத் தோன்றுமாறு அமைந்த தன்மையையே; இதனை யதார்த்தம் என்பதோடு குழப்பலாகாது என்ற கருத்தைத் திறனாய்வாளர் எடுத்துரைக்கின்றனர்.

இது ஓர் அடிப்படையான உண்மையை உணர்த்துகிறது. இலக்கியத்தில் சமுதாய யதார்த்தம் கலந்திருக்கிறது அல்லது பல்வேறாகப் புனையப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் இலக்கியத்தில் புனையப் பெற்றுள்ள சமுதாயச் சித்திரத்தை அவ்வாறே உண்மை எனக் கொள்ளத்தேவையில்லை. ஷேக்ஸ்பியரின் 'வெனிஸ் வணிகன்' (Merchant of Venice) என்ற நாடகத்தில் வரும் ஷைலாக்(Shylock) என்ற பாத்திரத்தைக்குறித்து அன்று யூதர்கள் பேராசை பிடித்தவர்களாகப் பணத்தை ஈட்டுவதில் மனிதநேயமற்ற முறையின் ஈடுபட்டவர்களாக இருந்தார்கள் என்ற நேரடியான முடிவைக் கொள்ளாமல் ஒரு குறிப்பிடத்தக்க சமுகவியல் அறிஞர் இப்பாத்திரம் அன்று மக்கள் யூதர்களைப்பற்றிக் கொண்டிருந்த அபிப்பிராயத்தை எதிரொலிக்கிறது என்ற கருத்தை எடுத்துரைத்தார்.

நாம் பல வேளைகளில் இலக்கியங்களினின்று நேரடியான ஊகங்களை அதாவது யூதர்கள் இத்தகையவர் என்பது போன்ற முடிவுகளையே கொள்ள முந்துகிறோம். சமுதாயச் செய்திகளை இலக்கியங்களினின்று உய்த்துக் கொள்ளுவதற்கு நுட்ப உணர்வு தேவை. ஒரு குறிப்பிட்ட செய்தியை வழங்க இலக்கியம் மேற்கொண்டுள்ள பாங்கு, ஆசிரியனின் தொனி, அவ்விலக்கியத்தின் நோக்கம் அல்லது எதிர்பார்க்கப்படும் பயன் போன்ற பல செய்திகள் கருத்தில் கொள்ளப்பட வேண்டும். மேலும் இலக்கிய ஆதராங்களை மட்டும் வைத்துக்கொண்டு இலக்கியத்தில் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ள சமுதாயப் பண்பாட்டுச் செய்திகளை உண்மையாக ஏற்றுக் கொள்ளும் நிலை பலவேளைகளில் ஆபத்தானது.

நிலத்தினடியில் புதைந்து கிடைக்கும் கனிமங்களை இனங்காணவும் பிரித்தெடுக்கவும் நில ஆராய்ச்சியாளர்கள் பல்வேறு அறிவியல் ரீதியான முறைகளைப் பின்பற்றுவது போலவே தொன்மை என்ற பளுவினடியில் புதைந்துள்ள பழஞ்சமுதாயச் செய்திகளை இனங்காணவும் பிரித்தெடுக்கவும் அறிவியல் பூர்வமான முறைகள் கையாளப்படவேண்டும். வெறும் இலக்கிய அறிவு மட்டும் வாய்ந்த ஆராய்ச்சியாளர்களால் இதனைச் சரிவர ஆற்ற இயலாது என்று கூறும் போதே இலக்கிய ஆய்வாளர் இவ்விலக்கியங்களின் புனைவுப் பாங்கு குறித்தும் இதன் பொருட் தொகுதிகளைக் குறித்தும் வழங்கக் கூடிய செய்திகள், அவ்விலக்கியங்களினின்று சமுதாயச் செய்திகளைத் திரட்ட விழையும் பிற துறை ஆய்வாளருக்கும் பயன்படும் என்பதையும் வலியுறுத்த வேண்டும். இதனை மனத்திற்கொண்டு சங்கப் பாடல்களினின்று அக்காலச் சமுதாயத்தைக் காண விழையும் ஒருவருக்குப் பயன்படும் நிலையில் சில செய்திகள் இக்கட்டுரையில் சுட்டப்படுகின்றன.

சங்கப்பாடல்களின் பாடுபொருளும் புனைவுப்பாங்கும்

சங்கப்பாடல்கள் அகம், புறம் என்ற இருபெரும் பொருள்நிலை அல்லது திணையின் பாற்பட்டவை. அகம் தலைவன் தலைவியரிடையே நிகழும் அன்புறவு பற்றியது. புறம் பெரிதும் அரசனைப் புகழும் நோக்குடன் அவனது வீரமும் கொடையுமாகிய பொருள் நிலைகளைப் பாடுவது என்று வரையறுக்கலாம்.

சங்கப் பாடல்களில் பெரும்பான்மையானவை அகப்பாடல்களே. எட்டுத்தொகை நூல்களில் ஐந்து தொகை நூல்கள் - குறுந்தொகை, நற்றிணை, அகநானூறு, ஐங்குறுநூறு, கலித்தொகை - முழுமையாக அகப்பாடல்களின் தொகைகள். இரண்டு நூல்கள் - புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து மட்டுமே முழுநிலையில் புறம் பற்றியவை. பத்துப்பாட்டில் புறப்பொருள் சற்று மேலோங்கியுள்ளது. பத்துப்பாடல்களில் ஆறு புறத்திணையைச் சார்ந்தவை என்று கூறலாம். சங்க அகப்பாடல்களில் கலித்தொகை தவிர ஏனைய தொகை நூல்களில் அமைந்துள்ள பாடல்கள் ஐந்திணை அகம் சார்ந்தவை. கலித்தொகையில் சில பாடல்கள் பெருந்திணை கைக்கிளை என்ற ஐந்திணை அல்லாத அகத்திணையின்பாற்படுகின்றன. ஐந்திணையைப் பற்றிக் கூறும் போது உரையாசிரியர் வழங்கும் கருத்து இவ்விடத்து கருத்தில் கொள்ளத்தக்கது.

பெருந்திணை என்ற சொல்லமைதியை விளக்கும் இளம்பூரணர் 'இது உலகினுள் பெருவழக்கு எனப்பயின்று வருவது' என்று உரைக்கிறார். அதே வேளையில் 'நடுவண் ஐந்திணை உலகினுள் அரிதாகலின் அருகியல்லது வாராது' என்றும் உரைக்கிறார். (தொல். பொருள். இளம். கழக வெளியீடு ப. *6*) தொல்காப்பியம் சாதாரண மக்களது ஒழுகலாறாக ஐந்திணையை எடுத்துரைக்கவில்லை என்பது தெளிவு. சமுதாய மட்டத்தில் உயர்ந்தவரிடம் கூட அருகியல்லது வாராத பெரிதும் கருத்து நிலைப்பட்ட ஒன்றாகவே இவ்வைந்திணையின் அடிப்படை ஒழுகலாறுகள் தொல்காப்பியத்தில் வரையறுக்கப்பெற்றுள்ளன. தலைமக்களுக்குரிய ஒப்பினது வகையையும் தலைமக்களுக்கு ஆகாத தன்மைகளையும் விதந்துரைக்கும் மெய்ப்பாட்டியல் நூற்பாக்களைக் கருத்தில் கொள்ளலாம் *(*மேற்படி ப. *392).*

அவ்வாறு எனில் சங்கப்பாடல்களில் சுமார் *80%* பயிலும் ஐந்திணைப்பாற்பட்ட அகப்பாடல்களுக்கு மக்கள் வாழ்வோடு உள்ள தொடர்பு என்ன*?* தொல்காப்பியம் எடுத்துரைத்துள்ள ஐந்திணைப் பாட்டின் முப்பொருட்பாகுபாடும், புலனெறி வழக்கும் இதனைப் பற்றிய விளக்கத்தை வழங்கக் கூடும். அகப்பாட்டு தொல்காப்பியர் கருத்துப்படி புலனெறி வழக்கின் பாற்பட்டது. அகத்திணையியலில் இதனை,

நாடகவழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
பாடல்சான்ற புலனெறி வழக்கம்

என விளக்கியுள்ளது தொல்காப்பியம் (மேற்படி ப*70*). நாடக வழக்கு, இல்லது இனியது புலவரால் நாட்டப்பட்டது என உரையாசிரியரால் விளக்கப்படுகிறது. உலகியல் வழக்கு, உலகத்தார் வழக்கொடு ஒத்து வருவது. இதிலிருந்து அகப்பாட்டின் அடிப்படையான பொருள்நெறி அக்காலச் சமுதாயச் சித்திரத்தை வழங்குவது அன்று, இது நிகழக் கூடியதே என்று தோன்றுமாறு மக்கள் ஒழுகலாற்றோடு ஓரளவு ஒத்தும் பெரிதும் புனைவு நெறி சார்ந்தும் அமையும் நிலை என்பது புலப்படுகிறது.

எனவே அகப்பாட்டு மாந்தர், அவர்தம் ஒழுகலாறுகள் ஆகியவற்றோடு தொடர்புடைய கூறுகளை அவ்வாறே சமூக யதார்த்தங்களாகக் கொள்ளும் பார்வை சரியான முடிவுகளைத் தர இயலாது என்றே கூறத் தோன்றுகிறது. புலனெறி வழக்கு அகப்பாட்டின் அடிப்படையான புனைவுப்பாங்கு என்பதை மனங்கொள்ளாத சில ஆய்வுகள் வேடிக்கையான முடிவுகளைச் சென்றெட்டுகின்றன. "குன்றக் குறவன் கடவுட்பேணி இரந்தனன் பெற்ற எல்வளைக் குறுமகள்" (ஐங். *257*) என்ற பாடல் குறிப்பையும் இதுபோன்ற குறிப்புகளையும் மனத்தில் கொண்டு ஒரு ஆய்வாளர் சங்ககாலத்துப் பெண் மகவுப் பேறு விரும்பப் பெற்றது, பெண்களுக்குப் பெருமதிப்பு இருந்தது என முடிவு கூறுவது, தாம் விழையும் முடிவுகளுக்காகச் சான்றாதாரங்களை அவை வழங்கப் பெற்றுள்ள பொருட்சூழலைக் கருத்தில் கொள்ளாது திரித்துக் கொள்ளுவதாகவே அமையும். சங்கப் பாடல்களைப் பரவலாகக் கற்றவருக்குத் தலைவியைச் சுட்டும் பாடல்களில் சில அவளை ஒரு மகளாகக் காட்டுவதும், அவளைக் கற்பு கைகோளில் தாயாகக் காட்டும் போது புதல்வன் தாயாகக் காட்டுவதும் ஆகிய மரபு நிலவுவது புலப்படும். இரண்டிடத்தும் முரண்படும் இந்நிலை அதனதன் பொருட்களனை நோக்கப் பொருத்தமுடையது. களவில் அவளை விழைந்து பெற்ற மகளாகச் சுட்டுவது அவளுக்குச் சிறப்பு. கற்பில் குடியின் தொடர்ச்சிக்குத் துணையாகும், புதல்வனுக்குத் தாயாகக் காட்டுவது சிறப்பு. பாடலின் துறைக்கேற்பவும் இந்நிலை புதிய பொருள் நிலைகளை எய்தலாம். "ஒரு மகளுடையேன் மன்னே அவளும், செருமிகு மொய்ம்பின் கூர்வேற்காளையொடு, பெருமலை அருஞ்சுரம் நெருநல் சென்றனள்" (நற். *184*) என்ற மகட்போக்கிய தாய் கூற்றில் தாயின் கழிவிரக்கத்தை மிகுவிக்கவும் "ஊரன். . . மேவன செய்யும் தன் புதல்வன் தாய்க்கே" (குறுந். *8*) என்ற பாடலில் பரத்தையின் எள்ளல் குரலையும் வழங்கவும் இது ஏற்புடையதாகப் பொருந்தலாம்.

தலைவன், தலைவி, தோழி என்றின்ன அகப்பாட்டு மாந்தர்களைப் பற்றிப் பாடல்களில் வழங்கப்பெற்றுள்ள விரவங்களும் அவர்தம் கூற்றாக வெளியிடப்பெறும் அகப்பாட்டும் புலனெறி வழக்கிற்குரிய பல்வேறு பாத்திர மரபுகளாலும் கூற்று மரபுகளாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுபவை. இவற்றை அவ்வாறே நேரடியாக ஏற்றுச் சமுதாய உண்மைகளாகக் கொள்ளுவது பொருந்தாது. மாறாக இவற்றில் புதைந்துள்ள சமுதாய உண்மைகளை அகழ்ந்தெடுக்கும் ஆய்வுநெறியை உருவாக்கிக்கொள்ள வேண்டும்.

தருமபுரி செங்கம் மாவட்ட நடுகல் குறித்து ஆய்வு செய்துள்ள பூங்குன்றன் அவர்களது ஆய்வு முடிவுகள் தொல்காப்பியப் புறத்திணையியல் செய்திகளைக் குறிப்பாக வெட்சித்திணை சார்ந்த செய்திகளைப் புதிய ஒளியில் பார்க்கத் தூண்டுகின்றன. இவ்விடங்களில் காணப்படும் நடுகல் பெரிதும் வெட்சி வீரருக்காக எழுப்பப்பட்டவை என்பது இவர் ஆய்வில் கண்ட முடிவு. இலக்கண நூல்களில் நிரை மீட்டல் போராகிய கரந்தையைச் சார்ந்தவையாகவே நடுகல் தொடர்புடைய துறைகள் உரைக்கப்பட்டுள்ளன. மேலும் தொறுப்பூசல் தொல்காப்பியம் வரையறுப்பது போல வேந்துறு தொழிலாக அமையவில்லை, தன்னுறு தொழிலாகவே அமைகிறது என்பதும் இவ்வாய்வாளர் கண்டுள்ள முடிவு. மேலும் புதிய புதிய மேய்ச்சல் நிலம் தேடி மேய்ப்பர்கள் மேற்கொண்ட புலப்பெயர்ச்சியைச் சுட்டி இத்தகைய புலப்பெயர்ச்சியின் அடிப்படையிலேயே முல்லைத் திணையில் இருத்தல் ஒழுக்கம் வலியுறுத்தப்பெற்றிருக்க வேண்டும் என்று இவ்வாய்வாளர் எடுத்துரைக்கும் கூற்று சில பழங்குடி மக்களிடம் இன்றும் நிலவும் சில ஒழுக்க வரையறைகளை இனங்காட்டி ஆதாரத்துடன் தரப்பெற்றிருப்பதால் அலட்சியம் செய்யத்தக்கதன்று.

சமுதாய மட்டத்தில் பலதளங்களில் நிலவிய ஒழுகலாறுகளின்று கொள்ளப்பட்டுச் செறிவமைப்புப் பொருந்த உருவாக்கப்பட்டவையாகவே அகப்புறத்திணைகள் அமைந்திருக்கக் கூடும் என்று ஊகிக்க இத்தகைய சான்றுகள் இடனளிக்கின்றன. சமுதாய மட்டத்தில் உயர்நிலை பெற்ற தலைமகனுக்கு உரியதாக உரைக்கப்பெறும் ஒழுகலாற்றின் வேர்கள் இந்த மண்ணில் பல இடங்களில் பலதளங்களில் கால் கொண்டவையாகவும் அவ்வவ் இடங்களினின்று உருவிக்கொள்ளப்பெற்று ஒருங்கிணைத்தவையாகவும் இருக்க வாய்ப்புண்டு. அகப்பாட்டின் உரிப்பொருள் தொகுதியின் பாற்பட்ட செய்திகளினின்று அன்றைய சமுதாய உண்மைகளைத் தேடும்போது இந்தச் சிக்கலான செறிவமைப்பைக் குறித்தும் எளிமையற்ற புதையுண்ட அமைப்பைக் குறித்தும் தெளிவுடையவராக ஒருவர் அணுகுவது இன்றியமையாதது. இவ்விடத்தில் அகப்பாட்டின் பொருட்பாகுபாடு பற்றிய செய்தியை எடுத்துரைக்க

வேண்டும். அகப்பாட்டில் இரண்டு நிலைகளில் அமையும் பொருட்தொகுதிகள் உள்ளன. இவற்றில் ஒன்று, உரிப்பொருட் தொகுதியாக நின்று பாடலின் அடிப்படையான பொருட்தொகுதியாக அமைவது. மற்றொன்று, முதல், கருப்பொருளாக அமைந்து பாடலின் பின்புலமாக அல்லது வருணனையாக அமையும் பொருட்தொகுதி. இவற்றில் பின்னது அதாவது பின்புலமாக வழங்கப்பெறும் கரு - முதற்பொருள் தொகுதி முன்னதைவிட இயற்கையோடும் வாழ்வோடும் நேரடியாக இயைபுற்றதாக இருக்கும் வாய்ப்பு உண்டு.

சங்கப் பாடல்களில் பேசப்பெற்றுள்ள இயற்கைப் பின்புலத்தை, குறிப்பாகத் தாவரங்கள் விலங்குகள் ஆகியவற்றை அறிவியல் ரீதியாக அணுகி விளக்கும் பிஎல். சாமி போன்ற ஆய்வாளர், சங்கப் புலவர் இவற்றைக் குறித்து வழங்கியுள்ள விவரங்கள், பல நுட்பமாக அறிவியல் உண்மைகளைக் கொண்டவையாக அமைந்திருப்பதை எடுத்துரைத்துள்ளனர். பின்புல வருணனையில் இடம்பெறும் இயற்கைப் பின்புலத்தை நம்பகமாகப் படைத்த சங்கப்புலவர்கள் பின்புல வருணனை வாயிலாக வழங்கும் நிலமக்களின் *(கருப்பொருள்)* வாழ்க்கைச் செய்திகளையும் உவமை வாயிலாக *(அகப்பாடல்களில்)* இணைக்கும் போர் நிகழ்வுகளையும் பிறவற்றையும் கூட உண்மையோடு பெரிதும் ஒத்தவையாகப் படைத்தளித்திருக்க வாய்ப்பு உண்டு என நாம் ஊகிக்கலாம். இங்கும் ஓரிரு செய்திகள் சுட்டிக்காட்டப் பெற வேண்டும்.

இயற்கையைப் படைக்கும்போது சங்கப் புலவர்களின் வருணனைப் பாங்கு பெரிதும் தன்மை நவிற்சிப் பாங்கினதாக அமைவதைப் பல அறிஞர் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். அழகான படிமங்களை நம்முன் எழுப்பும் நிலையில் ஒரு செடி அல்லது பறவைக்குரிய சிறப்பான உருவ நிற அம்சங்களைச் சில சொற்களால் கோடிட்டுக் காட்டி அதனை நாம் இனங்காணுமாறு இலக்கியத் தகுதியும் அறிவியல் பாங்கும் பொருந்த விவரணங்களை வழங்குவதில் இப்புலவர்கள் சிறப்புற்றுள்ளனர். அதே வேளையில் இத்தகைய விவரணங்களில் அறிவியல் ரீதியாக நிரூபிக்க இயலாத கூறுகளும் ஆங்காங்கு கலந்துள்ளன என்பதை நாம் மறுக்க இயலாது. இவை மக்களிடையே நிலவிய கருத்துக்களாக, வழிவழியாகத் தொடர்ந்த சில சிந்தனைகளாக இருந்திருக்கக்கூடும். சிலவேளைகளில் இவை அடிப்படையான ஒருண்மையை உட்கொண்டு வழங்கப்பெற்ற மேலோட்டமான பதிவாகவும் அமையலாம். யானையைக் குறித்துப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் வழங்கும் செய்திகளில் பெரும்பான்மையானவை அதன் இயல்போடு பொருந்த அமைந்து, நுட்பமான பல அரிய செய்திகளை விளக்குவனவாக அமைந்திருப்பதைச் சுட்டிக் காட்டியுள்ள பிஎல். சாமி *(சங்க இலக்கியத்தில் விலங்கின விளக்கம், 1970)* யானையின் மருப்பில் முத்து உண்டு

என்ற விவரணமும் யானையின் கொம்பைப் பிடுங்கிக் கொல்லும் வலியுடையதாகக் காட்டப்பெறும் யாளி என்ற விலங்கு பற்றிய செய்தியும் கற்பனையானவை எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். பிற உயிரினங்கள் பற்றிய விவரணங்களிலும் இதுபோன்ற கற்பனைச் செய்திகள் கலந்து வர இடனுண்டு.

மற்றொரு முக்கியமான நிலை இவ்வருணனைகள் பாடலின் பகுதியாகப் பாடலின் மொத்த அமைப்போடு மிக நெருக்கமாக இயைபுற்றமைந்தவை. அகப்பாடல்களில் உள்ளுறை உவமைக்கு இடனாகவும் இறைச்சிப் பொருளாகவும் இயைபுறும் இவ்வருணனைகளில் பாடலின் முழுமையோடு பொருந்துதற்கு வாய்ப்பாக இயல்பான நிலையிலிருந்து உருமாற்றம் நிகழ்ந்திருக்கவும் வாய்ப்புண்டு. மாளிகை ஒன்றைக் கட்டும் போது அதற்கு இசைவாக ஒற்றைக்கற்கள் செதுக்கப்பெற்று இணைக்கப்பெறுவதை ஒத்து இது நிகழலாம்.

சங்கப்பாடல்களில் அமையக்கூடிய மற்றொரு திரிபு பாடலின் நோக்கு அல்லது பயன்பாட்டின் அடியாக அமைவது. புறப்பாடல்களில் பெரும்பாலானவையும் அகப்பாடல்களில் ஒருபகுதியும் கூட (காட்டு: பட்டினப் பாலை) புகழ்ச்சிப் பாங்கில் அமைபவை. அரசனை வாழ்த்தும்போது நாட்டு வளம் பேசுவதும் அதில் மிகைக்கூற்று அமைவதும் இயல்பு. எனவே தன்மை நவிற்சிப் பாங்கு பெரிதும் பொருந்தும் சங்கப் பாடல்களில் குறிப்பாகப் புறப்பாட்டு வருணனைகளில் உயர்வு நவிற்சியாக அமையும் பகுதிகள் உண்டு என்பதை ஒருவர் மனதில் கொள்ளவேண்டும்.

மேலும் பண்பாட்டுச் செய்திகள் இயற்கை வருணனையைப் போலன்றி ஒருவரது சமுதாயப் பண்பாட்டுச் சார்பிற்கேற்ப வெவ்வேறு விதமான பார்வையில் வெளிப்படக்கூடியவை. எனினும் பலபுலவர்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட செய்தியைக் குறித்து வழங்கும் விவரங்களை ஒத்து நோக்கி ஓரளவு ஏற்புடைய வடிவத்தை இனங்காணக்கூடும்.

தாவரம் விலங்குகள் பற்றிச் சங்கப் பாடல்கள் வழங்கியுள்ள விவரங்களை அறிவியல் ரீதியாக அணுகி விளக்கும் ஆய்வின் வாயிலாக இவற்றின் நம்பகத்தன்மை வெளிப்பட்டுள்ளன. சமுதாயப்பண்பாட்டுக் கூறுகளைப் பற்றிய விவரங்களும் வரலாற்றுத்துறைச் செய்திகளோடு இயன்ற அளவு ஒப்பிடப்பெற்றும் இன்றைய மக்களிடம் குறிப்பாகப் பழங்குடி மக்களிடம் நிலவும் பழக்கவழக்கங்களுடன் ஒப்பிடப்பெற்றும் கற்கப்பெற்றால் மேலும் விளக்கமும் வலுவும் பெறும்.

சங்கப் பாடல்களில் உரிப்பொருள் செய்திகளாக வழங்கப்பெற்றுள்ள புலனெறி வழக்கின்பாற்பட்ட செய்திகள் கூட இன்றைய பழங்குடிகளின் வாழ்வும்

ஒழுகலாறும் பற்றிய செய்திகளோடு ஒப்பிடப்பெற்று கற்கப் பெற்றால் பல அரிய உண்மைகளை நமக்கு வழங்க இயலும். உறவு முறை மணம் பரவலாக நிகழும் தென்னகப் பண்பாட்டில், அக இலக்கிய மரபு புதியோர் இருவரது கரந்த இணைவை-களவை இலக்கிய மரபாகக் காட்ட அடிப்படை எது? கந்தருவ மணத்திற்கு இணையானது இது எனத் தொல்காப்பியரே இனங்காட்டும் இதற்குரிய சமுதாய அடிப்படை எது?

இதுபோன்ற பல வினாக்களுக்கு விடைகாண இலக்கியத்தில் காட்டப்பெறும் அனைத்தையும் அவ்வாறே சமுதாய யதார்த்தம் எனக் கொள்ளுவது எளிய வழிமுறையாக இருக்கலாம். ஆனால் உண்மையாக இருக்க வேண்டும் என்பதில்லை.

தமிழரின் குடும்ப அமைப்பு

எஸ். முத்து இலக்குமி

நல்லதோர் குடும்பம் பல்கலைக்கழகம். பல கலைகளுக்கும் நிலைக்களனாக விளங்கும் குடும்பத்தின் சிறப்பு பாரம்பரியமிக்கது. விதந்து ஆய்வு செய்வதற்குரியதாகும். இவ்வாய்வுக் கட்டுரை தமிழரின் குடும்ப அமைப்பினைப் பற்றிய கருத்துக்களை விளக்கும் வகையில் அமைந்துள்ளது.

கட்டுரைப் போக்கின் கூறுகளாவன :

1. குடும்பம் - சொல்லாட்சி விளக்கம்
2. தமிழரின் குடும்ப அமைப்பினை விளக்கும் இலக்கியக் களங்கள்
3. இன்றைய குடும்ப அமைப்பு

என்பன.

1.0. குடும்பம் - சொல்லாட்சி விளக்கம்

குடும்பம் என்ற சொல்லாட்சி விளக்கம் மூன்று பிரிவுகளை உடையதாகும்.

1.1. அகராதி தரும் விளக்கம்
1.2. கலைக்களஞ்சியக் கருத்துக்கள்
1.3. சமுதாயவியலார் தரும் செய்திகள்.

1.1. அகராதி தரும் விளக்கம்

நா. கதிரைவேற்பிள்ளை அவர்களின் தமிழ்மொழியகராதி 'குடும்பம்' என்ற சொல்லுக்கு 'உறவு, ஒரு குடியிலுள்ளார், மனைவி, வீடு' என்று குறிப்பிடும்.[1] சென்னைப் பல்கலைக்கழக அகராதி

குடும்பம் - 1. சமுதாயம்

குடும்பத்தைக் குற்ற மறைப்பான் *(குறள். 1029)* (Household, Family, Including husband Wife and Children)

2. உறவினர்

குடும்பத்தைத் தாங்கும் குடிப்பிறந்தாரினே. *(கம்ப. சேது. ப. 53)* (Relatives, Kindred connections)

---

1. *தமிழ்மொழியகராதி, நா. கதிரைவேற்பிள்ளை, ஆசியக்கல்விப் பணி, புதுதில்லி, 1987, ப.479*

3. **குலம்,**

அவன் என் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவன் (Caste, family)

4. **மனைவி.**

பாகத்தார் குடும்ப நீக்கி. (சிந்தா. 1437)

என்று விளக்கம் தரும்.[2]

பாண்டிச்சேரியின் பழந்தமிழ் நூற் சொல்லடைவு, குடும்பம் - குடும்பத்தைக் குற்றமறைப்பான் என்றே கூறும்.[3]

அபிதான சிந்தாமணியில் குடும்பம் என்ற சொல்லாட்சி இடம்பெறவில்லை.

1.2. கலைக்களஞ்சியக் கருத்துக்கள்

குடும்ப அமைப்பு சமுதாய நோக்கில் ஓர் இன்றியமையாத நிறுவனம். உதிர உறவாகிய பிறப்பினாலும், திருமணம் என்ற அமைப்பினாலும் குறிப்பிட்டவர்கள் இணைந்து குடும்பம் என்ற அமைப்பை ஏற்படுத்தினர். உலகம் இயங்கவும், பாலுறவு நிறைவுக்காகவும், மக்கட்பெருக்கத்திற்காகவும், பொருளாதாரம், பண்பாடு போன்றவற்றிற்காகவும் இக்குடும்ப அமைப்புத் தேவையானது என்று உலக நூல் கலைக்களஞ்சியம் கூறும்.[4]

சமுதாய நிலையில் பொதுவான பண்பாட்டினை உருவாக்க கணவன் - மனைவி, தாய்-தந்தை, மகன்-மகள், அண்ணன்-தங்கை அனைவரும் இணைந்து உதிர உறவாலும், திருமண உறவுப் பிணைப்பாலும் ஏற்படுவது குடும்பம் என்று 'என்சைக்ளோபீடியா பிரித்தானிகா' விளக்கும்.[5]

1.3. சமுதாயவியலார் தரும் செய்திகள்

சமுதாயத்தின் முதுகெலும்பாக விளங்கும் குடும்ப அமைப்பு மனித உயிர்களின் இன்றியமையாத தேவைகளுக்காக ஏற்படுத்தப்படுவது. இதில் வரன்முறைப்படுத்தப்பட்ட பாலுறவும், இன உயிர்களைக் காப்பதும் முக்கியமானதாகும் என சமூகவியலார் பாலசுந்தரம் குறிப்பிடுவார்.[6]

பலர் கூடி வாழ்வதால் மட்டுமே ஏற்படுவதன்று குடும்பம். குடும்ப நிறுவனம் முறையான அமைப்பினால், பிணைப்பால் ஏற்படுவது. மேலும் சில முன்னேற்ற மிகு சமூகங்களில் பணியாளர்கள் சிலரையும் குடும்ப

---

2. தமிழ் அகராதி, பகுதி-2, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், 1982, ப. 974
3. பழந்தமிழ் நூற் சொல்லடைவு, பாண்டிச்சேரி, 1967.
4. உலக நூல்கலைக்களஞ்சியம், பகுதி -7, அமெரிக்கா, 1981, ப.84
5. கலைக்களஞ்சியம் பிரித்தானிக்கா, பகுதி-9, ப. 54
6. சமுதாயவியல் அறிமுகம், பாலையம் பாலசுந்தரம், மு., மாக்மில்லன், இந்தியா, முதற்பதிப்பு, 1981, ப. 71

அமைப்பில் அனுமதித்து இணைத்தல் உண்டு என்று அடிப்படைச் சமுதாயவியல்[7] என்ற நூல் வரன்முறைப்படுத்தும்.

குடும்ப முத்திரையில் (Family Label) மூன்று விதமான ஒன்றோடொன்று தொடர்புடைய உறவுகள் உண்டு. அவை:

1. கணவன் - மனைவி உறவு.
2. பெற்றோர் - மக்கள் உறவு.
3. மக்களிடையிலான உறவு/ஒருதாய் வயிற்று மக்கள் உறவு.

மேலும், இக்குடும்ப அமைப்பில் பல வகையுண்டு. அவை,

1. தனிக்குடும்பம் (Nuclear family or Conjugal family) கணவன் - மனைவி. குழந்தைகள் இருப்பின் அவர்களும்.
2. விரிவான கூட்டுக்குடும்ப அமைப்பு (Extended or Consanguine family).

கணவன் - மனைவி, அவர்களது குழந்தைகள், மேலும் ஒன்றோ அதற்கு மேற்பட்டவர்களோ உடல்ரீதியான உறவால் வந்தவர்கள்.

3. பிறந்தகம் (Family of Orientation).
4. புகுந்தகம் (Family of Procreation).

திருமண உறவால் வருவது என்று குடும்ப முத்திரையையும், குடும்ப வகைமைகளையும் சமுதாயவியலார் தெளிவுபட எடுத்துரைப்பார்.[8]

இந்தியக் குடும்ப அமைப்பு, கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பினது; இதில் உடன்பிறந்தவர்கள், உறவினர்கள் உண்டு. அனைவரும் ஒரே கூரையின்கீழ் வாழ்பவர்கள். மேலும் குடும்ப வருவாயும் பொதுவானதாகவே கொள்ளப்படுவதாகும் என்ற, அன்றாட வாழ்வில் பழம் இந்தியா என்ற நூல்[9] கருத்தும் இவண் கணிப்பில் கொள்ளத்தக்கது.

மீக்காணும் முப்பெரும் தரவுகளால் 'குடும்பம்' என்ற சொல்லாட்சியின் விளக்கம் பெறப்படுகிறது. இக்குடும்ப அமைப்பு தமிழரின் வாழ்வில் விளங்கும் திறம் குறித்துப் பேசும் களங்களில் ஆய்வுக்குத் துணைநிற்பவை இலக்கியக்

---

7. அடிப்படைச் சமுதாயவியல், பாஸ்கல் கிஸ்பெர்ட், ஓரியண்ட் லாங்மேன், முதற்பதிப்பு, 1987, ப. 57.

8. சமுதாயவியல் அறிமுகம், வெர்னோன், மு. ரோனால்டு பிரஸ் கம்பெனி, நியூயார்க், இரண்டாம் பதிப்பு, 1972, ப. 696.

9. அன்றாட வாழ்வில் பழம் இந்தியா, மைக்கேல் எட்வர்ட், ஆக்ஸ்போர்டு, இலண்டன், முதற்பதிப்பு, 1969, ப. 30.

களங்கள் மட்டுமே. புலவர் தம் சொல்வெட்டாக விளங்கும் இவ்விலக்கியங்கள் காட்டும் தமிழர் குடும்ப அமைப்பு பல்வேறு பரிமாணங்களைக் கொண்டது.

2.0. தமிழரின் குடும்ப அமைப்பினை விளக்கும் இலக்கியக் களங்கள்

காலந்தோறும் தோன்றிய இலக்கியங்களை, சங்க இலக்கியம், நீதி இலக்கியம், காப்பிய இலக்கியம், பக்தி இலக்கியம், சிற்றிலக்கியம், சமயத்தத்துவ இலக்கியம், இக்கால இலக்கியம் என்று பகுத்தற்கு இயலும். ஒவ்வொரு கால கட்டத்திலும் மக்கள் வாழ்ந்த வகைமை, அவர்களது நோக்கு, போக்கு அனைத்தும் இவ்விலக்கியங்கள் வாயிலாக அறிதற்கு இயலும்.

சுட்டி ஒருவர் பெயர் சொல்லப்படாத அகவாழ்வினையும், வீரனின் பெயர் விளக்கம் பெறும் புறவாழ்வினையும் விளக்கும் சங்கப்பாடல்களில் அகப்பாடல்கள் என்னும் அன்புப்பாடல்கள், புறப்பாடல்கள் என்னும் வீரயுகப் பாடல்கள் என்னும் இரு பிரிவுகள் உண்டு. இன்று நாம் வழங்கும் குடும்ப வாழ்க்கை, சமுதாய வாழ்க்கை என்பனவே அவை. சங்க கால மக்களின் வாழ்க்கையினை அக வாழ்க்கை என்றே குறித்தனரேயொழிய 'குடும்ப வாழ்க்கை' என்ற சொல்லால் சொல்லவில்லை. ஏனென்றால் 'குடும்பம்' என்ற சொல்லாட்சியே சங்க காலத்தில் வழக்கிலில்லை, ஆனால் 'மனை' 'அகம்' 'மனையகம்' 'இல்' போன்ற சொற்கள் மிகுதி.

கூட்டு வாழ்க்கைச் சமுதாயம் : சங்க காலச் சமுதாயத்தைப் பொருளாதார அடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது பல படிநிலைகள் புலனாகின்றன.

1. தேனெடுத்தல், கிழங்கெடுத்தல், வேட்டையாடுதல் என வாழும் உணவு தேடும் - வேட்டையாடும் - பொருளாதாரம் (Food gathering and Hunting Economy) எனப்படும் - இனக்குழுச் சமுதாயமே (Tribal Society) இது. இந்த இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் குறிஞ்சி நில மக்களையும், பாலைநில மக்களையும் சேர்த்தற்கு இயலும்.
2. இவர்களின் உணவு தேடலுக்குக் குழுச் செயல் (Group Activity) தேவைப்பட்டது.
3. இல்லத்திலிருந்து ஆடு, மாடு மேய்த்துப் பொருள் பெற்று, அப்பொருளுக்கு ஈடாகப் பிற பொருளைப் பெற்று வாழ முனைந்த வணிகச் சந்தை உடைய முல்லை நில மக்களும், உலோகக் கருவிகளின் பயன்பாட்டை உணர்ந்து வேளாண்மை செய்து செல்வத்தைப் பெற்று விளங்கிய மருத நில மக்களும் நாகரிகச் சமுதாயத்தினரே (Civilised Society) எனலாம். எனினும், இவர்கள் நாட்டுப்புறப்பிரிவுனர் தாம் (Rural Society).
4. கடல்விளைப் பொருட்களின் பெருக்கம், வணிகம் என்ற தொழிலைச் செய்யும்படி வித்திட்டது. பிற நாட்டாரின் வருகை, நகர்ப்புற மக்களுக்கு நாகரிகம் கற்றுக்கொள்ள ஏதுவாயிற்று. இனக்குழு நாகரிகம், நாட்டுப்புற நாகரிகம் இரண்டிலும் மேம்பட்ட நகர்ப்புறச் சமுதாயத்தினராக (Urban

Society) நெய்தல்நில மக்கள் விளங்கினர். எனவே, சங்க காலச் சமுதாயம் காட்டும் கூட்டு வாழ்க்கை அமைப்பில் கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பு விளங்கியமை புலனாம்.

கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பு : சமுதாயத்தில் ஒரு நிறுவனமான குடும்பத்தில் சங்க காலத்தில் நற்றாய், தந்தை, செவிலி, தோழி, பாங்கன் போன்ற பலர் வந்துபோகின்றனர். சமுதாயவியலார் குறிப்பிடுவது போல ஒரு கூரைக்கீழ், பணப்பங்கீடு, பணிப்பங்கீடு செய்து உறவினரென ஒன்றாக வாழ்ந்தனர் என்று வரன்முறைப்படுத்தினால் அன்று விளங்கியது கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பே.

அகவாழ்வில் இடம்பெறும் 'கனியும் கருக்காயும்' போன்ற நிகழ்வுக்குச் சங்க காலத்தில் பாணன், பாடினி, கூத்தர் என்று ஒரு பெருங்கூட்டமே தூது போயிருக்கிறது. சமுதாயவியலார் குறிப்பிடுவது போல கூட்டுக் குடும்ப அமைப்பு என்பதால் தான் பணியாளர்களும் இடம்பெற்றிருந்தனர்.

தனிக்குடும்பமும் உண்டு : சங்க காலத்தில் கணவன் – மனைவி என்ற இருவர் மட்டுமே இருந்த குடும்ப அமைப்பு 'நுண்ணிதின் மகிழ்வோடு' தலைவியும் 'இனிதெனக் கணவன் உண்டான்' என்ற தலைவனும் பேசப்படுவதால் தனிக்குடும்ப அமைப்பும் இருந்தது என்று கூற வாய்ப்பு ஏற்படுகிறது.

பரத்தையர் பிரிவு சங்க காலத்தில் ஒருவகைப் பிரிவெனக் கொண்டு நடைமுறையில் விளங்கியது. "பண்டைத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் பரத்தையொழுக்கம் ஒருவகைக் குடும்பவொழுக்கம் போலப் பரவிக் கிடந்தது" என்று வ. சுப. மாணிக்கம்[10] அவர்கள் கூறுவதால் அவர்களது வாழ்வு குடும்ப வாழ்வு என்பதும் புலனாம்.

தனிக்குடும்ப அமைப்பு : தனிக் குடும்ப அமைப்பே 'வேறுவைத்தல்' என்பது. இதைச் சிலப்பதிகாரத்தின் 'மனையறம் படுத்த காதை' வாயிலாக அறியமுடியும். காப்பிய மாந்தராம் கோவலன், கண்ணகியின் தனிக்குடும்ப வாழ்க்கையில் சரிவு, நலிவு ஏற்படுகிறது.

ஆணாதிக்கம் மட்டுமல்லாது, செல்வச் செழிப்பும் விடுதலறியா விருப்பினால் மாதவியுடன் வாழ நினைத்தாலும், பொருளாதாரச் சிக்கல் மனைவியை நாடி வரச் செய்தது. குடும்ப அமைப்பில் சொத்தின் பரிமாணம் புலப்பட, வேற்றூர் செல்ல, குடும்ப அமைப்பே சிதைந்துவிடுகிறது.

தனிக்குடும்பமே – இறைவழிபாட்டுக் குடும்பமே

தனிக்குடும்ப அமைப்பினைத்தான் பக்தி இலக்கியங்களும் காட்டுகின்றன. குறிப்பாகத் தேசிய இலக்கியம் என்று கூறப்படும் பெரியபுராணத்தில்

---

10. தமிழ்க் காதல், வ.சுப. மாணிக்கம், பாரி நிலையம், சென்னை, இரண்டாம் பதிப்பு, 1976, ப 302.

அடியவர்கள், இறைத் தொண்டே தம் வாழ்க்கை என வாழ்பவர்கள் தங்களது குடும்பத்தில் உள்ள மனைவி, மக்கள் அனைவரையும் இறைத்தொண்டிற்கே பயன்படுத்தினர். எனவே இத்தகு இறைக் குடும்ப அமைப்பு கணவன், மனைவி, அவர்களது குழந்தைகள், வந்து அருள்புரியும் ஆண்டவன் என்றஅளவில் தனிக்குடும்ப அமைப்பினதே.

தனிக்குடும்பங்கள் - வர்க்கக் குடும்பங்கள்

வர்க்க வேறுபாட்டின் பல்வேறு நிலைகள் விளக்கம் பெறும் பிற்காலச் சிற்றிலக்கியங்களில் பள்ளு காட்டும் குடும்ப அமைப்பில் இரண்டுவகை இடம்பெறுகின்றன. பண்ணையாரின் குடும்பம், பள்ளனின் குடும்பம்; பள்ளனின் மனைவியரோ இருவர், இருவரும் தனித்தனியாக வாழ, இருவருடனும் பள்ளன் வாழ்ந்தான் என்பது பெறப்பட பெண்கள் இருவரால் இரு குடும்ப அமைப்பு, தனிக்குடும்ப அமைப்பு இருந்தமை விளக்கம் பெறுகிறது. "நூறு மனிதர்கள் ஒன்றுகூடித் தங்களை ஒரு குடும்பமாக ஆக்கிக் கொள்ள முடியும். ஆனால் ஒரு குடும்பத்தை உருவாக்க ஒரு பெண்ணால்தான் முடியும்" என்ற சீனப் பழமொழி[11] இவண் நினைவுகூரத்தக்கது.

கூட்டுக் குடும்பம் வலிவு பெற்றமை

காலந்தோறும் இதுவரை இடம்பெற்ற இலக்கியக் களங்கள் தமிழர்தம் வாழ்வில் தனிக்குடும்ப அமைப்பு மேலோங்கிய திறத்தைக் காட்டின. மேனாட்டார் வருகையால் புது மோகத்தைப் பெற்றவர்கள் கூட்டுக் குடும்பத்தின் வலுவை உணர்ந்து ஒன்றுகூடி வாழத் தலைப்பட்டனர்.

குடும்ப அமைப்பின் பல்வேறு பரிமாணங்கள், சிக்கல்கள் என்பனவற்றைப் புதுக்கவிதை, நாடகம், சிறுகதை, புதினம் என்ற இக்கால இலக்கியங்கள் விவரித்துப் பேசுகின்றன. ஆனால் இன்றைய குடும்ப அமைப்பு தனிக்குடும்ப அமைப்பினை விரும்பி ஏற்பதாகவே உள்ளது.

3.0 இன்றைய குடும்ப அமைப்பு

'எலி வளையானாலும் தனி வளை' என்று தனி வளைக்குத் தனி வாழ்விற்கு முக்கியத்துவம் இன்றைய நாளில் மிகுதியும் செலுத்தப்படுகிறது. அறிவியலின் அசாத்தியமான வாழ்க்கை வசதிகள் தனி வாழ்க்கையில்தான் பெற முடியும் என்ற எண்ணப்போக்கு மக்களிடம் மிகுந்துவிட்டது.

கூட்டுக் குடும்பத்தின் பிரச்சினைகள், பணப்பங்கீடு, பொது வாழ்வு போன்ற சுமைகளை ஏற்க மனம் விழையாது 'வாழ்க்கை வாழ்வதற்கே' என்ற துடிப்பு, தனிக்குடும்ப அமைப்பு வலிவுபெறக் காரணமாம்.

---

11. குடும்பம் ஒரு கோவில், பி.சி. கணேசன், வானதி பதிப்பகம், சென்னை, முதற் பதிப்பு, *1984*, ப. *96*.

மேலும் இன்றைய குடும்ப அமைப்பில் மாற்றமுடியாது என்ற நிலை மாறி குடும்பத்திற்குத் தலைவன் ஆண்மகன்தான் என்ற நிலை ஓரளவு மாறியுள்ளது. குடும்பப் பொருளாதாரத்தில் பெண்ணின் பங்கும் இருப்பதால் ஆண்தான் அனைத்தும் என்ற போக்கு மாறியுள்ளது. இதனால் கணவன் - மனைவி உறவில் கருத்து வேறுபாடுகள், மோதல்கள் ஏற்படும் காலத்து விவாகரத்துப் பெற்றுத் தனித்து வாழ முற்படும் தனிக்குடும்ப அமைப்பினர் சமுதாயத்தில் இருப்பது வளர்ச்சி நிலையே.

குழந்தைகளின் வாழ்க்கைக்கு முதன்மை கொடுக்காது, விரும்பாத கணவனுடன் போலி வாழ்க்கை வாழ பெண்கள் முனையாத, பெண் கல்வியால் பெற்ற தனிக்குடித்தன அமைப்பு பாட்டி கதைகளின் தாக்கத்தை இழந்தது.

இன்றைய குடும்ப அமைப்பில் குழந்தைகள் பெறும் பங்கு மிகுதி. மயக்குறு மக்கள் மறுமைக்காகவும், பிதிரு கடன் ஆற்றவும் என்றிருந்த போக்கு இப்போது முழுமையாக இல்லை.

'மகன் என்பவன் இன்ஷுரன்ஸ் பாலிஸி' என்று இன்றைய புதுக்கவிதையில் வரும் வரி குறிப்பிடத்தக்கது. மேலும் மக்கட்செல்வம், மழலைச் செல்வம் என்று செல்வத்தில் ஒன்றாகக் கொண்ட மக்கட்பேறு, சமுதாய, அரசியல் நலனை முன்னிட்டு 'ஒரு குடும்பம், ஒரு வாரிசு' என்று கட்டாயமாகக் கட்டுப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அந்தக் குழந்தையும் அன்னையின் அரவணைப்பில் முழுநேரம் இருக்க இயலாது. குழந்தைக் காப்பகத்திலும், அயலார், அண்டை வீட்டார் கரிசனத்திலும், ஊதியம் பெறுவார் பாசத்தினாலும் வளர வேண்டிய நிலைமை பெருகி வருதல் கண்கூடு.

விதவை என்ற முத்திரையிலும் வாழாவெட்டி என்ற பகுப்பிலும் வராத தனித்து வாழ விழையும் கன்னியர் (Spinster), முதிர்கன்னியர் தமக்குத்தானே தனிக் குடும்பத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டு, தமக்கு இயலும் என்ற நிலையில் பெற்றோரை, உடன்பிறப்பினரைக் காக்கும் திறமைமிக்கவராக உள்ளனர். இவர் தம் குடும்ப அமைப்பு இன்றைய நிலையில் இருப்பது சிறப்பித்துச் சொல்லத்தக்கது.

வாழ்வியல் மதிப்பீடுகள் காரணமாகக் குடும்ப அமைப்பிலும் அதன் தாக்கம் ஏற்பட்டு, குடும்பத்தினுடைய அமைப்பிற்கும் நிலைப்பிற்கும் சிறப்பிற்கும் முன்னேற்றத்திற்கும் அன்பு, பாசம், ஆகியவை தவிர பொருள் தலையாய இடத்தைப் பெற்றுள்ளதை மறுக்க முடியாது. குடும்பத்தில் பெண்ணும் தலைமைப் பொறுப்பை ஏற்கும் நிலை ஏற்பட்டு வருகிறது. குடும்பப் பொருளாதாரத்தில் பெண்ணின் பங்கு இருப்பதே இதற்குக் காரணம். எனவே வீட்டில் குழந்தைகள், கணவனைப் பிரிந்து பணிமாற்றம் கிடைக்கும் பட்சத்தில் 'பொருள்வயிற்பிரிவு' மேற்கொள்கிறாள்.

குடும்ப எல்லைக்குள்ளே தன்னைக் கட்டுப்படுத்திக் கொண்டு கணவனோ, மனைவியோ வாழாத காலத்து இன்றைய குடும்ப அமைப்பில் குறிப்பிடத்தக்க மணப்புற உறவுகள் (Ex-Marital Relationships)

காணப்படுகின்றன. சில ஆண்களின் 'சின்ன வீடு' அமைப்பும் குடும்ப அமைப்பில் குறிப்பிட்டுச் சொல்ல வேண்டிய ஒன்று.

கூட்டுக் குடும்பச் சிதைவின் காரணங்களில் வளர்ந்து வரும் தொழில் முன்னேற்றங்கள், நகர்ப்புற மேனாட்டு நாகரிகத் தாக்கம் போன்றவை முக்கிய பங்கு பெறுபவை. தனிக் குடும்ப அமைப்பில் குழந்தைகளின் கவனிப்பு, உடல்நலக் குறைவு, முதியோரைக் கவனிக்காது விட்டுவிடுதல் போன்ற பல சிக்கல்கள் தோன்றத்தான் செய்கின்றன.

4.0. முடிவுரை

விரிப்பின் அகலும் தொகுப்பின் எஞ்சும் தன்மைத்தாகத் தலைப்பு உள்ளமையான், சில செய்திகள் இப்பகுதியில் இடம்பெறுகின்றன.

1. 'குடும்பம்' என்ற சொல்லாட்சி திருக்குறளில்தான் இடம்பெறுகிறது.

   'இடும்பைக்கே கொள்கலங் கொல்லோ குடும்பத்தைக்
   குற்றம் மறைப்பான் உடம்பு' *(கு. 1029)*

என்பதே அக்குறள். 'குடும்பம்' என்ற அமைப்பும், அதன்கண் 'குடும்பத்தார்' உண்டு என்பதும் பெறப்படுகிறது. வாழ்க்கைக்கு உறுதுணையாம் அறக்கருத்துக்களைப் பேசுவதில் முக்கியத்துவம் கொடுத்த இவ்வகை நீதி இலக்கியம் குடும்ப அமைப்பினைப் பற்றிப் பேசவில்லை. ஆனால் ஒரு குடும்பத்தைக் கட்டிக் காப்பதில் பெண்ணுக்குரிய பொறுப்பையும், சமூகத்துடன் குடும்பம் கொண்டிருக்க வேண்டிய இணக்கமான நல்லுறவையும், இல்லறத்தார் குடும்பத்துக்கு வெளியே உள்ளோர்க்கு ஆற்ற வேண்டிய கடமைகளையும் பற்றி அவை பேசுகின்றன.

2. இலக்கியங்கள் விளக்கும் குடும்ப அமைப்பு நிஜ வாழ்வில் உள்ளவை தானா? என்ற வினா எழத்தான் செய்கிறது.

3. சங்க காலத்தில் உறவுகள் பேசப்படுகின்றன. ஆனால் உறவுமுறைச் சொற்களாம் மாமன், மாமி, மைத்துனன் போன்றவை இடம்பெறவில்லை.

4. தமிழர் குடும்ப அமைப்பினைப் பிற இனத்தாரோடு ஒப்பீட்டு நோக்கில் புதிய கருத்துக்கள் தெளிவுபெறும்.

சமுதாய நோக்கில் மகளிர் விளையாட்டுகளும் நோன்புகளும்

வே. சீதாலட்சுமி

சங்க இலக்கியங்கள் முதல் கம்பராமாயணம் வரையிலான இலக்கியங்கள் மகளிர் விளையாட்டுகள் பற்றிய பல செய்திகளைத் தருகின்றன. விளையாட்டுகளின் பல்வேறு வகைகள், செயல்திறன்கள் போன்றவற்றையும் சமுதாயத்தில் இவற்றுக்குத் தரப்பட்டுள்ள முக்கிய இடத்தையும் அறிவதற்கு இவ்விலக்கியங்கள் பெரும் சான்றாகின்றன. பண்டைத் தமிழ்ச் சமுதாயம் ஒன்றுபட்ட பண்பட்ட சமுதாயமாக விளங்க, இவ்விளையாட்டுகள் பெரிதும் உறுதுணையாய் அமைந்திருக்கின்றன. பள்ளிக்கூடங்கள் அமையாத அக்காலத்தில் அவர்களுக்கு கல்வி புகட்டும் கல்விக்கூடங்களாகவும் விளையாட்டிடங்களே அமைந்திருக்கின்றன.

தமிழில் மகளிர் விளையாட்டு குறித்த சொற்களை இலக்கயங்களிலும் நிகண்டுகளிலும் மிகுந்த அளவு காணலாம். கெடவரல்,[1] பண்ணை,[2] பொய்யாடல்,[3] ஓரை,[4] பொய்தல்,[5] உண்டாட்டு,[6] அயர்தல்,[7] பயில்வு,[8] கண்டாயம்,[9] அசதி,[10] விநோதம்,[11] போன்ற சொற்கள் விளையாட்டைக் குறிப்பனவாக இலக்கியங்களில் ஆளப்பட்டிருக்கின்றன. இவற்றோடு வேறுபல பெயர்களும் விளையாட்டு என்பதைக் குறித்து வழங்கப்பட்டிருக்கின்றன. ஒப்பு என்பதை நாமதீப நிகண்டு காட்டுகிறது.[12] சேந்தன் திவாகரமும், சூடாமணி நிகண்டும், பொதிகை நிகண்டும் உப்பு என்ற சொல்லைக் குறிக்கின்றன.[13] இவற்றோடு கேளி, இலீலை, கிரீடை, விலாசனை,

---

1. இளம்பூரணர் *(உரையாசிரியர்)* பொருளாதிகாரம், தொல்காப்பியம், நூ. *319.*
2. பரிபாடல், பா.*11*
3. பின்னத்தூர் அ. நாராயணசாமி ஐயர் *(உரையாசிரியர்)*, நற்றிணை, மறுபதிப்பு *(சென்னை, 1967)* பா. *68.*
4. பரிபாடல், பா. *20.*
5. எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை *(பதிப்பாசிரியர்)*, பொதிகை நிகண்டு, *(சென்னை, 1924)*, ப.*371.*
6. அகநானூறு, பா. *330.*
7. சதாசிவ செட்டியார் *(பதிப்பாசிரியர்)*, திருநாவுக்கரசர் சுந்தரர் தேவாரப்பதிகங்கள், மறுபதிப்பு *(சென்னை 1973) 91 :2.*
8. அண்ணங்கராசாரியார், *திருவாய்மொழி 7*, இரண்டாம்பதிப்பு *(சென்னை, 1952), 7-8-7.*
9. 'கைந்நிலை', பதினெண்கீழ்க்கணக்கு, இரண்டாம் பதிப்பு, *(சென்னை, 1981)* பா. *55.*
10. வை.மு.கோ., *(உரையாசிரியர்)*, 'பாலகாண்டம்', கம்பராமாயணம், பா. *527.*
11. எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை *(பதிப்பாசிரியர்)*, நாமதீபநிகண்டு, *(சென்னை, 1930)* ப. *701.*
12. திவாகர முனிவர், சேந்தன் திவாகரம் *(சென்னை, 1958)*, ப. *196.*
13. மேலது. ப. *196.*

தகுளம் என்னும் பல வடமொழிச்சொற்களையும் விளையாட்டு என்ற சொல்லுக்கிணையாக நிகண்டுகள் கூறுகின்றன. விநோதம் என்ற சொல்லை சேந்தன் திவாகரமும் பாவம், விகாரம் என்ற சொற்களை இலக்கியச் சொல்லகராதியும் வேறுபடுத்திக் கூறுகின்றன.[14] இப்பெயர்கள் விளையாட்டு சமுதாயத்தில் மிகுதியான இடம் பெற்றிருப்பதைக் காட்டுகின்றன.

இவ்விளையாட்டுகளைக் காணும்பொழுது, தனிப்பட்டு நின்று தன்னில் தானே திளைக்கும் குழவி படிப்படியாகப் பிறரோடு பழகி ஒன்றுபட்டு வாழத்தொடங்கித் தன்னுயிர்போல் மன்னுயிரையும் எண்ணவும் பழகிச் சமுதாய வாழ்க்கையைப் பயின்று கொள்ளும் இடமே விளையாட்டாம் என்ற விளக்கத்தின் பொருத்தப்பாடு தெளிவுறப் புலப்படுவதைக் காணலாம்.

சமூகத்தன்மையென்பது தனிமனிதனையும், அவனது சமூகத்தினையும் இணைத்து, பிணைப்பை உண்டாக்கி, மேலும் சமூக நோக்கங்களையும், குறிக்கோள்களையும், மதிப்புகளையும், எதிர்பார்ப்புகளையும் அவனிடத்தில் வளர்த்து அவனது சமூக நடத்தையைக் கட்டுப்படுத்துகிறது.

சமூகத்தின் அமைப்பு அதனுள் காணப்படும் நிலையங்களால் ஆனது. இவை ஒவ்வொன்றும் சமூகப்பண்பினை வளர்ப்பதில் ஒரு முக்கிய பங்கினை ஏற்றுக்கொண்டுள்ளன. இச்சமூக நிலையங்கள் ஒருவனது சமுதாய நடத்தையை முறைப்படுத்திக் கட்டுப்படுத்திப் பயன்படுத்திக் கொள்கின்றன. அச்சமூக நிலையங்களில் ஒன்று விளையாட்டாகும்.

விளையாட்டு சிறுவரிடையே குழு உணர்ச்சியில் சமுதாயத்துக்குப் பெரும்பங்குண்டு என்னும் உண்மையை அவர்கள் அறியச் செய்கிறது.

விளையாட்டுக் குழுவை இச்சமூக நிலையங்களில் குடும்பம் மற்றும் உற்றார், உறவினருடன் சேர்த்து முதல்நிலைக் குழுக்களாகக் கூறுவர், சமூகவியலார். இக்குழுக்களிடையே நேரடித்தொடர்பு காணப்படுவதால் இவைகளை ஆதரவுக்குழுக்கள் என்பர். இக்குழுக்கள் எல்லா இடங்களிலும், எல்லாக்காலத்திலும் காணப்படுபவை. இக்குழுக்களில் தான், ஒருவன் தன்வாழ்நாளின் பெரும் பகுதியைக் கழிக்கிறான். மனிதப்பண்புகளே இக்குழுக்களின் வாயிலாகத்தான் பெறப்படுகின்றன என்றால் மிகையாகாது. ஆகவே இக்குழுக்களை வளர்ப்புப் பண்ணைகள் என்று வழங்குவர். தான் என்ற உணர்வையும், நாம் என்ற உணர்வையும் பெற்றுச் சமூக இயல்பினை அடைவதற்கு இக்குழுக்களே அடிப்படையாக அமைகின்றன.

---

14. சுன்னாகம், அ. குமாரசாமிப்பிள்ளை (தொகுப்பாசிரியர்), இலக்கியச் சொல்லகராதி, (சென்னை, 1914), பக். 127, 182.

சங்க இலக்கியங்களில் இவ்வகை விளையாட்டுக் குழுக்கள் பற்றிய குறிப்பை மிகுதியும் காணலாம். ஆயம்[15] என்று சொல்லால் விளையாட்டு மகளிர் அழைக்கப்பட்டனர். தொடலை ஆயம்,[16] ஓரை ஆயம்,[17] கானல் ஆயம்[18], கோதை ஆயம்,[19] பிரிவிலாயம்,[20] நிரைவளை ஆயம்,[21] ஊர்க்குறு மகளிர்,[22] விளையாட்டாயம்,[23] இளந்துணை ஆயம்,[24] என்று பலவாறாக இவர்கள் கூறப்பட்டனர்.

தாய் தன்மகள் உடன்போக்கு சென்றுவிட்ட நிலையில், அவளை நினைத்து அழுங்கால், அவள் விளையாடிய பொருள்களையும் விளையாட்டுகளையும் நினைத்துப் புலம்புவதைக் காணலாம். இவ்வாறு விளையாடிக் கொண்டிருந்த நீ போய்விட்டாயே என்றும், இந்த விளையாட்டுகளையெல்லாம் துறந்து போய்விட்டாயே என்றும் கூறி வருந்துகிறாள். இது சிறுமியர் பெரும்பொழுதே விளையாட்டில் கழித்தமையைக் காட்டுகிறது.[25]

சிறுமியர்க்கு ஐம்புலப்பயிற்சியாக விளையாட்டுகள் உதவுகின்றன. புலப்பயிற்சி வாயிலாக ஐம்புலன்கள் நல்ல முறையில் மேலும் வளருகின்றன. சரிவர இயங்குகின்றன. புலப்பயிற்சி மூலம் உற்றுநோக்கும் திறனும் ஆராய்வூக்கமும் வளர்கின்றன. மேலும் சுறுசுறுப்பையும் விழிப்புணர்ச்சியையும் தருகின்றன.

ஒரு பொருளின் வண்ணம், வடிவம் போன்றவற்றில் வேறுபாடறியச் செய்வது கட்புலனுக்குத் தரும் பயிற்சியாக அமைகிறது.

பாரிமகளிர் மன்னனைப் போரெதிர்ந்து வந்த வேந்தர் குதிரைகளை நெடுவரையில் ஏறி எண்ணிவிளையாடியதையும்,[26] ஈத்திலைக்குப்பையேறி உமணர் உப்பு வண்டிகளை எண்ணி விளையாடியதையும் புறநானூறு

---

15. ஈ.த. இராஜேஸ்வரி, குழவி உள்ளம், (சென்னை, 1950) பக். 390, 410.
16. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 20.
17. மேலது, பா. 180.
18. மேலது பா. 219.
19. அ. நாராயணசாமி ஐயர் (உரையாசிரியர்), நற்றிணை, பா. 72.
20. பதிப்பாசிரியர் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 180.
21. பொ.வே.சோ., (உரையாசிரியர்) குறுந்தொகை, பா. 144.
22. அகநானூறு, பா. 190.
23. மேலது, பா. 289.
24. அ. நாராயணசாமி ஐயர் (உரையாசிரியர்) நற்றிணை, பா. 19.
25. பதிப்பாசிரியர் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 17.
26. மேலது பா. 153.

காட்டுகிறது.[27] காட்டில் கூட்டங்கூட்டமாக வரும் யானைகளில் பிடிகளை எண்ணி விளையாடியதைப் பதிற்றுப்பத்து கூறும்.[28] கடலில் வரும் திமில்களை எண்ணி விளையாடியதையும் உப்புக் குவியலின் மேலேறி நின்று கடலில் வரும் தோணிகளை எண்ணிவிளையாடியதையும் அகநானூறு காட்டும்.[29]

கேள்விப்புலனைப் பயிற்றுவித்தல்: திருக்கோவையார் மலைப்பகுதியில் சிலம்பெதிர் கூவி விளையாடியதைக் கூறும்.[30] சிலம்பெதிர் கூவுவதோடு, குயில் கூவும்பொழுது அவ்வற்றெதிர் தாமும் அக்குயில் போன்று கூவி விளையாடுவதைச் சூளாமணி கூறுகிறது.[31]

மகளிர் தம் கணவருடனும் மக்களுடனும் தோழியருடனும் நொடி முதலியன பயிற்றி விளையாடியதை இலக்கியங்கள் காட்டுகின்றன. இதனைச் சிந்தனையைத் தூண்டும் சிறந்த பொழுதுபோக்கு விளையாட்டு என்பர்.[32] தொல்காப்பியத்திலும் பிசி, நொடி பற்றிய குறிப்புகளைக் காணலாம்.[33] குறமகள் தன் தலைவனுடனும், புதல்வனுடனும் நொடி பயிற்றி விளையாடியதை நற்றிணை கூறும்.[34] இரவில் வாசவதத்தை ஆயத்தாருடன் நொடி பயின்றதாகவும், வாசவதத்தையின் துயர்நீக்க அவளுடன் பிசியும் நொடியும் பிறவும் பயின்று தோழியர் விளையாடியதாகவும் பெருங்கதை கூறும்.[35] கம்பராமாயணம் பிசி என்பதைப் பிதிர் என்று கூறும்.

மகளிர் இரண்டு கட்சியாய்ப்பிரிந்து வினாவுவதும், விடை இறுப்பதுமாய் ஆடும் விளையாட்டாகிய சாழல் என்னும் விளையாட்டையும் இவ்வகையில் சேர்க்கலாம்.[36]

கேள்விப்புலனுக்குச் சிறப்புதரும் வகையில் மற்றொரு விளையாட்டையும் காணலாம். பூம்பொழிலில் இருக்கும் மலரின் காட்சியை மீண்டும் மீண்டும் நோக்கி, இன்பம் தரும் செய்யுளை இயற்றி, அதனைத்

---

27. ஔவை சு. துரைசாமிப்பிள்ளை (உரையாசிரியர்) புறநானூறு, பா. 116.

28. பொ.வே.சோ. (உரையாசிரியர்) பதிற்றுப்பத்து, பா. 43.

29. அகநானூறு, பா. 190.

30. வி. விசுவநாதய்யர் (பதிப்பாசிரியர்), திருக்கோவையார் (தஞ்சாவூர், 1951), பா. 30

31. பொ.வே. சோ., (உரையாசிரியர்கள்), சூளாமணி, பாகம்-2, பா. 1641.

32. ச.வே. சுப்பிரமணியன், தமிழில் விடுகதைகள், மூன்றாம் பதிப்பு, (சென்னை, 1975), ப. 49.

33. இளம்பூரணர் (உரையாசிரியர்), பொருளாதிகாரம், தொல்காப்பியம், நூற்பா 384, 467.

34. அ. நாராயணசாமி ஐயர் (உரையாசிரியர்) நற்றிணை, பா. 341.

35. பொ.வேசோ (உரையாசிரியர்) பெருங்கதை, பகுதி -1, காண்டம்1, 33: 175 - 76.

36. ப. இராமநாதம் பிள்ளை (உரையாசிரியர்), 'திருச்சாழல்', திருவாசகம், பா-ள் 1-20.

தோழியர் செவிகளில் சேர்த்து விளையாடுவர். இது சூளாமணியில் இடம்பெறுவதாகும்.[37]

இவ்வாறு கேள்விப்புலனுக்குப் பயிற்சியளிக்குமாறு அமையும் விளையாட்டுகள் சமுதாயத்தில் மற்றவருக்கு இணையாகக் கேள்வித்திறன் பெற்றுத் திகழவும், உரையாடல் திறன் அடையவும் பயன்படும்.

மேலும் சிலப்பதிகாரத்தில் வரிப்பாடல்களைக் கூறுமிடத்து வரும் அம்மானை வரி, கந்துக வரி, ஊசல்வரி போன்றவையும் இவ்வகையிலடங்கும்.[38] இப்பாடல்பாடுவதன் மூலம் சமுதாயத்தோடு ஒருங்கிணைந்தவர்களாய், தங்கள் தலைவனைப் புகழ்ந்தும், நாட்டினைப் புகழ்ந்தும் தங்கள் சமூக உணர்வை வெளிப்படுத்துவதைக் காணலாம்.

தொடுபுலன் பயிற்றுவித்தல் : பலவிதமான பாவைகள் செய்து விளையாடுவதை இவ்வகையில் கூறலாம். சங்ககால மகளிர் சாய்க்கோரையைப் பறித்துக் கிழித்துப் பாவையாக்கி விளையாடுவதைக் கலித்தொகை கூறும்.[39] வண்டல் மணலால் பாவை செய்து விளையாடுவதையும் சங்க இலக்கியங்கள் குறிப்பிடுகின்றன.[40] பூந்தாது முதலியவற்றால் செய்த பாவையினைக் குறுந்தொகையும்[41] பாவை போல் தோற்றும் குரவமலரையும் பாவையெனக் கொண்டு மகளிர் விளையாடுவதை ஐங்குறுநூறும் கூறும்.[42]

புனைதிறன் : சிறுமியர் படைப்புத்திறனையும், கற்பனை ஆற்றலையும் வளர்ப்பனவாகச் சில விளையாட்டுகள் அமைகின்றன. பாவை செய்து விளையாடுவதும் சிற்றில் இழைப்பதும் சங்ககால மகளிரின் கற்பனையாற்றலைக் காட்டுகின்றன.

மகளிர் பதுமை போன்றும், யானை முதலிய விலங்குகளின் உருவம் போன்றும், பறவைகள் போன்றும், தொடையிலும், முகப்புகளிலும் இயற்றிய பொருந்திய மலர்களையுடையதாக ஓவியர் புனைந்தவற்றையொப்ப, ஒளியுடைய மலர்களாலியன்ற பிணையலாகிய மாலைகளைக் கண்டார் வியக்கும்படி புனைந்து விளையாடுவர்.[43] பொழிலில் ஈனாத வாழையின், உள்ளே புதுவதாக எழுந்த சுருளாகிய குருத்திலையை அரிந்தெடுத்து, தம்

---

37. பொ.வே.சோ. (உரையாசிரியர்) சூளாமணி, பாகம்-2, பா. 1638.

38. உ.வே.சா. (பதிப்பாசிரியர்) சிலப்பதிகாரம், காதை-21, பா-ள் 20-22.

39. நச்சினார்க்கினியர் (உரையாசிரியர்) கலித்தொகை, பா. 144.

40. ஐங்குறுநூறு, பா. 124.

41. பொ.வே. சோ (உரையாசிரியர்) குறுந்தொகை, பா. 48 இன் உரை.

42. ஐங்குறுநூறு பா. 344.

43. பொ.வே.சோ (உரையாசிரியர்) சூளாமணி, பாகம்-2, பா. 1634.

நகத்தின் நுனியால் அழுத்தி பறவைகள் எழும் குளங்கள் போன்றும், தம்முட் போரிடும் சிங்கங்கள் போன்றும், இணையாகிய அழகிய பறவை உருவங்கள் போன்றும் உரு அமையக் கிள்ளித் தம் தோழிமார்க்கு வழங்கி விளையாடுவர்.[44]

சமுதாயத்தில் தனிமனிதன் கொண்ட ஆளுமையின் அடிப்படைக்காரணங்கள் சூழ்நிலையும் மரபுநிலையுமாகும். புறம்பேயிருந்து கட்டுப்படுத்தும் பலவித ஏதுக்களே சூழ்நிலை எனப்படும். இச்சூழ்நிலை ஏதுக்கள் ஒருவனது ஆளுமை வளர்ச்சியை ஊக்குவித்தோ, தடுத்தோ செயற்படலாம்.

பழந்தமிழ் மகளிர் இயற்கையான, நாநிலப் பரப்புகளில் மரங்களிடையேயும், நீரிலும் மலையிலும் எனத் துள்ளி விளையாடியதை இலக்கியங்கள் கூறும். சிறுமியர் வெளியிடங்களில் விளையாடினர். வெளியிடங்களில் விளையாடுவதால் கிடைக்கும் உடற்பயிற்சி, திறந்தவெளிக்காற்று கதிரவனொளி ஆகிய இவை விளையாடுவார்க்கு ஊக்கமும், ஆற்றலும் அளிக்கின்றன என்பர்.[45] விளையாட்டைத் தூண்டுவனவாகவும், மன மகிழ்ச்சியோடு சுதந்திரமாக ஓடியாடி விளையாட உதவுமாறும் இவ்வியற்கைச் சூழல்கள் உதவுகின்றன. இவ்வாறு ஆடப்படும் விளையாட்டுகள் ஆடுபவரின் உடலுக்கும், உள்ளத்திற்கும் வலுவூட்டுகின்றன. இதனால் சமுதாயத்தில் மக்களிடையே கலந்துவாழும் நிலையில் அஞ்சாது இருத்தலாகிய ஓர் இயல்பைத் தோற்றுவிப்பதைக் காணலாம்.

கட்டுப்பாடு என்பது தன்னையே கட்டுப்படுத்திக்கொள்ளுதலின் விளைவாக எழும் தன்னடத்தையாகும். ஒவ்வொரு தனிமனிதனும் சமூகத்திலுள்ள பிறருடன் கூடிவாழ்வதற்கேற்ற இயல்புகளைப் பெற்றிருத்தல் அவசியம். சமூகத்தோடு இயைந்து பொருந்தக்கூடிய நடத்தை முறையை ஒருவனுக்கு ஒழுங்கானது (கட்டுப்பாடு) அளிக்கிறது. இது தனிமனிதனின் நலத்தையும், சமூக நலனையும் பேணுகிறது.

கட்டுப்பாட்டை வளர்க்கும் முறையில் விளையாட்டு குறிப்பிடத்தக்க இடம் பெறுகின்றது.

அம்மானை, கழங்கு, பந்து, ஊசல் போன்ற விளையாட்டுகளை இவ்வகையில் கூறலாம். இந்த வகையில் இத்தனை பேர் இவ்வாறு விளையாட வேண்டும் என்ற கட்டுப்பாட்டுடன் விளையாடப்படுவதை இவற்றில் காணலாம்.

44. பொ.வே.சோ (உரையாசிரியர்) சூளாமணி, பாகம்-2, பா. 1640.

45. ரெவரெண்ட், சத்திய சாமுவேல், மனோதத்துவமும், குடும்பவாழ்க்கையும், (சென்னை, 1953), ப. 246.

இதனால் சமுதாயத்தில் ஒரு தலைவரின் கீழ் அடங்கியிருக்கும் நிலையினையும் பிறரோடு இயைந்து கூட்டுறவோடு வாழும் நிலையினையும் ஏற்படுத்துகிறது.

பந்தாடுதல், ஊசல், அம்மானை, நீர்விளையாட்டு போன்றவற்றில் போட்டிகளோடு ஆடும் நிலையினைக் காணலாம்.

பந்தினை வீசியெறிந்து அதனைக் காலால் உருட்டி விளையாடுவர். சீவகசிந்தாமணி, பெருங்கதை, சூளாமணியிலும் பந்தினைக் கொண்டு நுண்மையான பலவிதச் சுழற்சிகளைச் செய்வதில் போட்டி இருந்ததைக் காணலாம்.

பெருங்கதை ஒருவரோடுபொருவர் மாறுபட்டு ஊசலாடினார் என்று கூறும்.

மகளிர் தாம் வளர்க்கும் கிளியையும், பூவையையும் பிற மகளிர் வளர்க்கும் பூவையையும் கிளியையும் வெல்லுமளவு பாட்டையும், இன்மொழிகளையும் கற்பித்து அவற்றை வாய்மொழியால் வெல்லச் செய்து விளையாடுவதைப் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை காட்டும்.[46] இப்போட்டி வியைாட்டுகள் காப்பிய காலத்திலேயே மிகுதியும் ஆடப்பட்டுவந்திருப்பதைக் காணலாம். நீர்விளையாட்டுகளிலும் போட்டி விளையாட்டுகள் அமைந்திருப்பதை இலக்கியங்கள் காட்டுகின்றன.[47]

இப்போட்டி விளையாட்டுகள் தங்கள் திறமையை வாய்ப்பு வரும்பொழுது பொது இடங்களில் வெளிப்படுத்தும் அஞ்சாத நிலையினையும் வாழ்வில் ஏற்படும் வெற்றி தோல்விகளைக் கண்டு தளராத ஒரு நிலையினையும் சிறுமியர்க்கு உருவாக்கித் தருவதைக் காணலாம். வாழ்க்கையில் ஏற்றத்தாழ்வுகளை அமைதியுடன் ஏற்றுக்கொண்டு வாழக் கற்றுக்கொடுப்பதும் இவ்விளையாட்டுக்களே. சமுதாயத்தில் நடக்கும் நிகழ்ச்சிகளைப் பார்த்து, அவற்றின் தாக்கத்தால் ஈர்க்கப்பட்டு, அந்நிகழ்ச்சிகளைப் போல நடிக்கும் விளையாட்டுகள் பலவற்றையும் பழந்தமிழ் மக்களிடையே காணலாம்.

சிறுமியர் கரும்பை உலக்கையாகக் கொண்டு, மணலை வெண்நெல்லாகக் குவித்து சுற்றத்தாரின் செல்வப்பெருக்கைப் புகழ்ந்து பாடி இடை அங்குமிங்கும் வளையும்படி குற்றி விளையாடுவர் என்று அகநானூறு கூறும்.[48] சிலப்பதிகாரமும்[49] சூளாமணியும்[50] இவ்விளையாட்டைக் குறிப்பதைக் காணலாம்.

---

46. பொ.வேசோ (உரையாசிரியர்) புறப்பொருள் வெண்பாமாலை, பா. 354.
47. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், பரிபாடல், பா.7, அடி 51-60.
48. மேலது, அகநானூறு, பா. 286,
49. உ.வே.சா. (பதிப்பாசிரியர்) சிலப்பதிகாரம், 29 : 26-29.
50. மேலது, சூளாமணி, இரண்டாம் பதிப்பு, (சென்னை).

தம் அன்னைமார் இல்லத்திற்கு வரும் இரவலர்க்கு ஈயும்செயலைக் கண்ட சிறுமியர் தாங்களும் சிறுவயதிலேயே ஈதலை விளையாட்டாகக் கொள்வதைக் காணலாம்.

விளையாட்டாயத்தார் மணல் வீடமைத்து அதிலிருந்து கொண்டு புன்னைப் பூந்தாதைப் பொன் என்று சொல்லிக் கையால் முகந்து தன்பால் இரவலர்போல் வரும் தோழியர்க்கு வழங்கி விளையாடுவது இவ்வகையாகும்.[51] பாரிசாத மரத்தை மணமகனாகவும் காமவல்லி என்னும் கொடியை மணமகளாகவும் கொண்டு மணவிழா நடத்தி மகிழ்வதைப் பெருங்கதை கூறும். சமுதாய நிகழ்ச்சிகளுக்குத் தங்களைத் தயார்ப்படுத்தும் ஒரு நிலையை இது காட்டுகிறது.[52]

பாவை விளையாடிய சிறுமியர் அதனைத் தம் மகளெனவே கருதினர். இதனை 'ஈனாப் பாவை'[53] என்று இலக்கியங்கள் கூறும். பாவையிடத்தே அன்பு பூண்டு அதனைப் போற்றி வளர்த்தலும், மணம் முதலியன செய்து மகிழ்தலும் மகளிர்க்கு இயல்பு என்பர் உரையாசிரியர்.[54] வீட்டில் மரநிழலில் மணல் கொணர்ந்து பரப்பி, அதன்மேல் தன் விளையாட்டுப் பாவையைப் படுக்கவைத்தும், குவளைமலரை அப்பாவைக்கு அணிவித்தும் விளையாடுவர்.[55] பாலின்றாயினும் தன் மார்பைப் பாவையின் வாய்வைத்துப் பரிவுமொழிகள் கூறி விளையாடுவர்.[56] நெய்தல் விரவித் தொடுத்த தழையினைப் பாவைக்குப் புனைவர்[57]. பாவையை எடுத்து அது அழுமாறுபோலக் கொண்டு அவ்வழுகை தணியப் பாராட்டுவர்.[58] பொன்னிக்கரையில் மணற்பாவை செய்து அதனை நின்கணவர் என்று ஒருவருக்கொருவர் கூறி விளையாடுவர்.[59] இருபாவையை மணம் செய்வித்து விளையாடியதைச் சீவகசிந்தாமணி காட்டுகிறது.[60] பாவைக்குப் பெயரிட்டு, சிற்றிலமைத்து, பணியாளரமைத்து, விளையாடலைப் பெருங்கதை கூறும்.[61] சூளாமணியில் கடப்ப மலர்களாகிய கவரிகளை ஏந்திக்கொண்டு, மாணிக்க வளையல்களைப் பக்கத்தில் செறித்து குராமலராகிய பாவைகளைக்

---

51. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 26.
52. உ.வே.சா. (பதிப்பாசிரியர்) பெருங்கதை, காண்டம் 1, 48 : 21-27.
53. அ நாராயணசாமி ஐயர் (உரையாசிரியர்) நற்றிணை, பா. 127.
54. உ.வே.சா. (உரையாசிரியர்), குறுந்தொகை, பா. 114 இன் உரை.
55. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 165.
56. மேலது, ஐங்குறுநூறு, பா. 128.
57. மேலது, பா. 187.
58. பொ.வே.சோ. (உரையாசிரியர்), குறுந்தொகை, பா. 48.
59. உ.வே.சா (பதிப்பாசிரியர்), சிலப்பதிகாரம், காதை-21, அடி 6-9.
60. மேலது, சீவகசிந்தாமணி, பா. 1319.
61. பொ.வே.சோ (உரையாசிரியர்), பெருங்கதை, பகுதி-2, 10 : 59-71.

கைக்கொண்டு அக்குழவிகளைத் தாலாட்டுதல் போல விளையாடுவர்"[62] என்று பாவை விளையாட்டு கூறப்படுகிறது.

சிற்றிலமைத்து விளையாடுவதிலும் இப்போலச் செய்தல் முறையைக் காணலாம் சிறுமியர் மணல்வீடுகட்டிச் சோறு சமைத்து விளையாடுவர்[63]. தூதையெனும் மரத்தாலியன்ற சிறுபானையைக் கொண்டு விளையாடுவர்[64]. சிற்றிலுடன் விளையாட்டிற்குரிய துணைக்கருவியாக, சிறுசுளகைப் பயன்படுத்துவர்.[65]

இந்தப் போலச்செய்தல் விளையாட்டுகள் மூலம் சிறுமியர் சமுதாயத்தில் தாங்கள் வாழப்போகும் எதிர்கால வாழ்க்கைக்குத் தங்களைத் தயார்ப்படுத்திக்கொள்வதாகிய நிலையை ஏற்படுத்தித் தருகின்றன.

இந்தச் செயல்களோடு, சமுதாயத்தில் பெரிய அளவில் நடக்கின்ற விழா நிகழ்ச்சிகளையும் நாடகமாக நடித்து விளையாடுகின்ற நிலையும் அக்காலத்தில் காணப்பட்டது. முள்ளி மலர்களை விளையாடும் மகளிர் தாம் கொண்டாடும் திருவிழாவை அணிசெய்தற் பொருட்டுச் சேர்ப்பதாக அகநானூறு கூறுகிறது.[66]

ஒளிந்து விளையாடுவதும்,[67] கண்ணை மூடச்சொல்லிக் கண்டு பிடித்து விளையாடுவதும்[68] அக்காலத்தில் காணப்பட்டது. சிறுமியரின் கூர்ந்த நோக்கையும் கூரிய அறிவையும் வளர்ப்பதாக இவ்விளையாட்டு அமைகிறது. இவ்வகையில் இவ்விளையாட்டு சமுதாய வாழ்வுக்குத் தேவையான கூரிய பார்வையைத் தருகிறது.

பழந்தமிழ் மக்களும், விளையாட்டுகள் சிறுவரை சமூக இயல்பினராக்கும் என்பதை உணர்ந்திருந்தனர். அவர்கள் சிறுமியரை விளையாட ஊக்குவிப்பதும் விளையாடினால் நலன் கிடைக்கும் என்று கூறுவதும் இதனைக் காட்டுகிறது.

இளமகளிர் வீட்டில் இராது விளையாடுவது பொலிவை உண்டாக்கும் என்று மக்கள் கருதினர்.[69] இளமகளிர் வெளியே சென்று

---

62. பொ.வே.சோ (உரையாசிரியர்), சூளாமணி, பா. 1633.

63. பதிப்பாசிரியர் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 110.

64. நச்சினார்க்கினியர், உரையாசிரியர், கலித்தொகை, பா. 59.

65. வைமு.கோ (உரையாசிரியர்) பாலகாண்டம், கம்பராமாயணம், 15 : 1004.

66. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், அகநானூறு, பா. 156.

67. தோலாமொழித்தேவர், சூளாமணி, பா. 1641,

68. வைமு.கோ (உரை) பாலகாண்டம், கம்பராமாயணம், 15 : 1004.

69. அ. நாராயணசாமி ஐயர் (உரை), நற்றிணை, பா. 68.

விளையாடாது இல்லில் செறிந்திருப்பது அறனன்று ஆக்கமும் போகும் என்று கூறும் நிலை காணப்பட்டது.[70]

சங்க இலக்கியங்களில் தலைவன் தலைவி விளையாடற்கு உதவி புரிந்த நிலையைப் பலவிடங்களில் காணலாம். பாவைக்காகப் பஞ்சாய்க் கோரை பறித்தும்,[71] நீராடலில் ஏதம் வராமல் புறத்தே சுற்றித் திரிந்தும் உடன் போக்கு நிகழ்த்தும் வழியில் பாவைக்குப் பூப்பறித்தளித்தும்[72] சிற்றில் விளையடக் கூறியும்[73] ஆகிய செயல்களினால் மகளிர் விளையாடற்குத் துணை நின்றமையைக் காணலாம்.

யவன நாட்டரசன் ஒரு காலத்தே பிரச்சோதன மன்னனுக்குத் திறைப்பொருளாகக் குதிரைகளும், ஒரு கோடி வயிரமணிகளும் கொடுத்தானாக, அம்மன்னன் அவற்றை ஏற்றுக் கொள்ளாமல் அந்த யவனமன்னனின் மகள் விளையாடிய அழகிய பாவையைத் திறைப்பொருளாகத் தருக என்று அதனைக் கொண்டு அப்பாவைக்குத் தன் பட்டத்தேவியின் பெயரையிட்டு அதனைத் தன் மகளுக்கு அளித்தான். அவ்விளையாட்டுப் பாவைக்குச் சிற்றிலும், அதனைச் சுமந்து வருவதற்கு கூனரும் குள்ளரும் அமைத்தான்.[74]

சேனை வணிகன் மகள் ஒருத்தி விளையாடுவதற்கு அவன் தமையன்மார் மரக்கலத்தில் மகளிர் கொணர்ந்தளித்தனர்.[75] இவை விளையாட்டுக்கு சமுதாயத்தில் அளிக்கப்பட்ட ஆதரவைக்காட்டுகிறது. சங்க காலத்தை அடுத்து வந்த காலங்களில் விளையாடுவதற்கென்று தனி விளையாட்டிடங்கள் அமைக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

எந்திரக்கிணறும், செய்குன்றமும் அருவியும் மலர்ப்பந்தரும், ஒளித்து வாழும் உறைவிடங்களும் பளிக்கறையும் கொண்டு, விளையாடுவதற்கென்று தனி இடம் அமைப்பதை மணிமேகலையில் காணலம்.[76] பல்வகை மரங்களும் செடிகளும் செய்குன்றமும் கொண்ட காவல் மதிலும் காவலரும் உடைய பூம்பொழிலைச் சூளாமணி காட்டுகிறது.[77] பெருங்கதையும் விளையாட்டிடங்களைப் பற்றிய செய்திகள் தருகின்றது.[78] பந்தாடுவதற்குத் தனியே களமும் இருந்தது.[79]

---

70. நச்சினார்க்கினியர் (உரை) கலித்தொகை, பா. 49.
71. மேலது பா. 49.
72. பதிப்பாசிரியக் குழுவினர், ஐங்குறுநூறு, பா. 383.
73. அ. நாராயணசாமி ஐயர், (உரை) நற்றிணை, பா.9.
74. பொ.வே.சோ (உரை) பெருங்கதை, பகுதி-2, காண்டம் 4, 10 : 59-71.
75. மேலது பகுதி-1, காண்டம் 1, 40. 343-47.
76. ந.மு.வே (உரை) மணிமேகலை, காதை-19, அடி 100-106.
77. பொ.வே.சோ (உரை), சூளாமணி, பாகம் 1, 56-59.
78. மேலது, பெருங்கதை, காண்டம் 1, 46 : 286-93.
79. மேலது, காண்டம் 1, 33 : 1-7.

நீர் விளையாட்டிற்குப் பல்வேறு வகை வாவிகள் அமைக்கப் பட்டிருந்தன.[80]

இந்த விளையாட்டுகளோடு மக்களிடையே காணப்படும் நோன்புகளும் சமுதாய உணர்வுபெற ஊன்றுகோலாய் இருந்தன.

விரதம் நம்மை நாமே உணவாலும் ஒழுக்கத்தாலும் கட்டுப்படுத்திக்கொள்வதாகும். உடல் வலிமை பொறிகள் வாயிலாய்ப் புலன்களைத்தழுவி உள்ளத்தை நெறிகலங்கச் செய்கின்றது. அப்பொழுது மனிதன் நியதிகளைக் கைவிட்டு வழிபாட்டு முறைகளை மறந்து ஒழுக்கத்தைத் துறந்து தீயனவற்றை மேற்கொண்டு விலங்கோடொப்ப வாழ்கின்றான். மனிதன் அவ்வாறு சென்றிடாவண்ணம் வாழவேண்டுமென்பதற்காகவே ஒழுக்கம், அன்பு, அருள், ஆசாரம், உறவு, தானங்கள், வணங்கல், வாய்மை, அடக்கம், அறிவோடு அர்ச்சித்தல் முதலிய முறைகளை நமக்கு அருள்பெற்ற பெரியோர்கள் வகுத்துக் காட்டினர். மேற்கூறிய அனைத்தும் அடங்கிய ஒரு நெறியைக் கடைப்பிடித்தல் தான் நோன்பு எனப்படுவது.[81]

விரதம் என்ற சொல்லிற்கு நியமத்துடன் சங்கல்பம் செய்துகொண்டு அனுட்டிக்கும் விரதம் என்பது பொருள் என்று கலைக்களஞ்சியம் கூறுகின்றது.[82]

இந்து சமய பழக்கவழக்கங்கள் என்னும் நூல் 'உண்ணாதிருக்கும் நாள், இறைவனை வேண்டி வழிபடும் நாள் விரதம்' ஆகும் என்று கூறும்.[83]

இறைவனிடம் ஒன்றைச் செய்யுமாறு வேண்டி மனிதன் தானாக ஏற்படுத்திக்கொண்ட நன்றிக்கடன் என்பார் ஜி.எப். மூர்.[84]

சங்கராச்சாரியார் 'ஒவ்வொருகாரியத்திலுள்ள ஜீவனும் கடைத்தேறுவதற்கு அனுகூலமாக வெவ்வேறு அனுஷ்டானங்கள் வைக்கப்பட்டிருக்கின்றன. உடல் வருந்த உழைப்பவனை உபவாசம் இரு எனக்கூறமுடியாது. புத்தியினால் காரியங்களைச் செய்கிறவர்களுக்கு சரீர

---

80. மேலது, பகுதி 2, காதை 3, 12 : 1-225

81. பிஎ. நடேசபிள்ளை, 'சஷ்டி நோன்பு', கந்தர் சஷ்டிக் கவசங்கள் (நாகர்கோவில், 1972) பக். 13, 14.

82. சோமதேவ சர்மா 'விரதங்கள்', மய. பெரியசாமித் தூரன், (பிரதம ஆசிரியர்), கலைக்களஞ்சியம், தொகுதி-9, (சென்னை, 1963), ப. 353.

83. P. Thomas, Hindu Religion - Customs and Manners, Second Edition (Bombay, 1957) p. 143.

84. M.A. Canney, An Encyclopedia of Religious (Delhi, 1976) Quotation, p. 379.

போஜனம் அவசியம் இல்லை. அவர்கள் சரீர அபிமானம் நீங்கவே அதிக அனுஷ்டானங்கள், ஸ்னானங்கள் விரதங்கள் வைத்திருக்கிறது என்பார்.[85]

தேவநேயப் பாவணார் 'நோன்பு ஆன்மாவின் தூய்மைக்காக ஓரிரு வேளை அல்லது நாள் உண்ணாதிருத்தல்' என்பார்.[86]

விரதத்தால் மனம் புத்தி முதலான உட்கருவிகள் பரிசுத்தம் அடையும். பிறவிப் பெருங்கடலை நீந்த வழி உண்டாகும்.[87]

உலகில் காணப்படும் எண்ணற்ற பிறவிகளுள் மிகச் சிறப்புடையது மக்கட்பிறவி. இத்தகைய மக்கட்பிறப்பினை அடைந்தோர் வினைமாசு நீங்கி மனம் பரிசுத்தம் அடைதற்பொருட்டு மேற்கொள்ளப்படுவதே விரதம் ஆகும்.[88]

இந்த விளக்கங்கள் மக்கள் ஒழுக்கத்தாலும் உணவாலும் உள்ளத்தையும் உடலையும் கட்டுப்படுத்திக்கொள்வது நோன்பு என்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றன. இதனால் மக்கள் சமுதாயம் நல்நெறிப்பட்டு இருக்க வகை செய்தல் இயலும்.

தீய ஒழுக்கங்கள் இல்லாத நன்நெறியுடன் கூடிய வாழ்க்கையால் மனிதன் சமுதாயத்தை விட்டு விலகாமல் இணைந்து வாழும் வாழ்க்கையை ஏற்படுத்திக்கொள்கிறான். சமுதாயத்தோடு ஒன்றிப்போகிறான்.

திருமணம் என்பது பழந்தமிழரிடையே மேற்கொள்ளப்பட்ட ஓர் உறவுமுறை எனலாம். நான் நாம் என்ற உணர்வுகள் குடும்பத்தில் தான் முதன் முதலில் தோன்றுகின்றன. ஒருவனை சமூக இயல்பினாக்குவதற்குப் பெரும்பங்கு வகிப்பது குடும்பமாகும். பல்வேறு சமூக உயர்பண்புகளாகிய ஒத்துணர்வு, கடின உழைப்பு, பெருந்தன்மை, கீழ்ப்படிதல், சமூக நலனுக்குக் கட்டுப்படுதல் போன்றவைகளுக்குப் பிறப்பிடம் குடும்பமேயாகும். எனவே குடும்பம் என்ற சமூக நிலையத்தை அமைத்துக் கொள்ளும் விருப்பினை வெளிப்படுத்துவனவாக இந்நோன்புகள் அமைகின்றன.

அந்நிலையில் மனம் இயைந்த வகையில் தங்கள் குடும்பத்தை அமைக்க மகளிர் தாங்கள் விரும்பியவரையோ அல்லது நல்லவர் ஒருவரையோ மணப்பதையே பெரிதும் விரும்புவர். எனவே இறைவனை வேண்டி மணம் தருவதற்கான நோன்புகள் மகளிரால் மேற்கொள்ளப்பட்டன.

பரிபாடல், நற்றிணை, குறுந்தொகை, கலித்தொகை போன்றவற்றில் தைநீராடல் பற்றிய குறிப்பைக் காணலாம்.

---

85. சங்கராசாரியார், தெய்வத்தின் குரல், (சென்னை, 1960), ப. 1555.

86. ஞா. தேவநேயன், சொல்லாராய்ச்சிக் கட்டுரைகள், மறுபதிப்பு (சென்னை, 1971), ப. 59

87. ஜே. வெ. ஜம்புலிங்கம் பிள்ளை, 'விரதம்', சப்தகிரி, மலர் -11, இதழ் 1, (திருப்பதி, ஜூன் 1980) ப. 5

88. சோமவார விரதம், (திருக்கடவூர், 1945) ப. 1

நீராடல் இந்நோன்பின் இன்றியமையாத செயலாகும். தை மாதத்தில் திருவாதிரை நாளில் இந்நோன்பு நோற்றதாகக் கூறப்படுகின்றது.[89] சடங்குகளை அறிந்த முதுபெண்டிர் இளம் மகளிர்க்கு நோன்பு மேற்கொண்டு நீராடும் முறையைக் காட்டினர். அப்பெண்கள் பனியோடு கூடிய காலைப்பொழுதைப் பாடியபடி நீராடினர். கன்னியர் தாம் விரும்பும் கணவரைப் பெற வேண்டி நீராடுவதை இதில் காணலாம். மேலும் எம்மைவிட்டு நீங்காது எம்முடனேயே தலைவன் இருக்கவேண்டும் என்றும் சுற்றத்தோடு இணைந்து வாழவேண்டுமென்றும் அவர்கள் வேண்டினர். இதனால் சமுதாயத்தில் நல்லதோர் வாழ்க்கை நடத்தி அதனால் நல்ல நெறிப்பட வாழவேண்டும் என்ற அவர்கள் எண்ணத்தைக்காணலாம். காலையில் இறைவனை எண்ணி நம்பிக்கையோடும் குளிர்ந்த நீரில் குளிப்பதாகிய உறுதியும் இந்நோன்பின் அடிப்படைகளாக அமைகின்றன.

விடியற்காலை எழுந்து தூய்மையான ஆற்றுநீரில் சென்று நீராடுவது உடல் நலத்துக்கு மிகவும் நன்மையப்பதாகும். காலை எழுந்து தூய காற்றை சுவாசிப்பதால் உடல் நலமும் உள நலமும் உண்டாகின்றன. மேலும் காலைப்பொழுதில் சென்று நீராடுவது புத்துணர்ச்சியையும் சுறுசுறுப்பையும் ஏற்படுத்தி நாள் முழுவதும் நன்கு செயல்படச்செய்கின்றது. குழுவாகச் சென்று நீராடி வருவதால் ஒற்றுமை உணர்வும் ஏற்படக்காணலாம். அகநானூற்றில் தான் விரும்பிய கணவனைப்பெறவேண்டிப் பாவைக்குப்பலி கொடுத்து வணங்கி வழிபடுவதாகிய நோன்பைக் காணலாம்.[90] இந்நோக்கத்துடன் மகளிர் பிறர் மனைக்குச் சென்று பாடிப்பெற்றத்தை பலர்க்களித்து நோன்பிருந்ததை கலித்தொகை காட்டும்.[91] இந்நோன்பு இக்காலத்திலும் செட்டிநாட்டுப் பெண்களிடத்தில் காணப்படுவதாகத் தமிழண்ணல் குறிப்பிடுவார்.[92]

மகளிர் சிறுமுத்தனைப் பேணுதலாகிய மற்றொருநோன்பும் கலித்தொகையில் குறிப்பிடப்படுகிறது.[93] இச்செயலும் ஐயமேற்றலாகிய நோன்பினைப் போலவே பயன்கருதி செய்யப்படுவதாக கூறப்படுவதும் தைநீராடலுடனும் இணைத்துக் கூறப்படுவதும் இதனை நோன்பாகக் கொள்வதற்குரிய சான்றுகளாக அமைகின்றன. இந்நிகழ்ச்சியில் மகளிர் சிறு ஆண்பாவையை பேணி வளர்த்து சிறு சோறிட்டு பிறமகளிரோடு மகிழ்வதாகக் கூறப்படுகிறது. மகளிர் ஆண், பெண் பாவைகளை மணழ்

---

89. பரிபாடல், பா. 10

90. அகநானூறு, பா. 282.

91. நச்சினார்க்கினியர் (உரை), கலித்தொகை, பா. 59.

92. தமிழண்ணல், பிறைதொழும் பெண்கள், (மதுரை, 1975), ப. 38.

93. நச்சினார்க்கினியர் (உரை), கலித்தொகை, பா. 59,

செய்து விருந்தோம்பி மகிழும் நோன்பு என்றும் இதனைக்கூறுவர்.[94] பழந்தமிழர் சமுதாயத்தில் ஈன்று புறந்தருதல் என் தலைக்கடனே என்ற நோக்கமுடையவர்களாய் மகளிர் இருந்தனர். சிறுமியர் இந்நோன்பின் மூலம் சமுதாயத்தில் தாங்களும் பங்கேற்கத் தங்களைத் தயார்ப்படுத்திக்கொள்ள வழிஅமைப்பதைக் காணலாம்.

நல்ல கணவனை மணம் பெறவேண்டி பிறை தொழுதலை மகளிர் மேற்கொண்டிருந்தனர். சங்க இலக்கியங்களிலும் கோவை நூல்களிலும் இதனைக்காணலாம். ஒள்ளிழை மகளிர் வானில் உயர்ந்து காணும் பிறையை மாலைப்பொழுதில் தொழுவர் என்று அகநானூறு கூறுகிறது.[95] பிறையைப் பலர் தொழுவதைக் குறுந்தொகையும்[96] மதுரைக் காஞ்சியும்[97] காட்டுகின்றன. சீவகசிந்தாமணியும் பிறை தொழலைக்கூறுகிறது.[98] இந்த நோன்புகள் மணம் வேண்டியும் சிறந்த கணவரைப் பெறுதல் வேண்டியும் செய்யப்படுவனவாம்.

இவ்வாறு நல்ல, விரும்பிய கணவனை வேண்டி மேற்கொள்ளப்படும் நோன்புகள் மகளிர் தாங்களும் சமுதாயத்திலும் இரண்டறக்கலந்து ஒரு சிறந்த பங்கினை ஆற்றவேண்டும், என்ற எண்ணத்தை ஊக்குவிக்கின்றன. இவ்வகையில் மற்றொரு குறிப்பிடத்தக்க இடத்தைப்பெறுவது காமன் நோன்பாகும். பெருங்கதை, சீவகசிந்தாமணி, நாச்சியார் திருமொழி போன்றவற்றில் காமன் நோன்பு பற்றிய குறிப்பைக் காணலாம்.

ஏழு நாட்கள், இந்நோன்பு நோற்கப்பட்டது. ஏழுநாட்களும் மணம் வேண்டி அரச மகளிர் மறையோர்க்கும் முதியோர்க்கும் வேண்டிய பொருட்களை வழங்கினர். இறுதிநாளில் மரபறிந்த மகளிர் காமவேளைப் பாடிப்பழகி அந்நோன்பை முடிப்பர். ஏழுநாட்களும் கன்னியர் உண்ணாதிருக்கும் பழக்கம் காணப்பட்டது. மேலும் பொழிலில் சென்று விளையாடுதல் கூடாது, என்று மறுக்கப்பட்டுவந்தது. இது பெருங்கதை கூறும் காமன்நோன்பாகும்.[99]

---

94. கலித்தொகை. பா. 59 இன் உரை.

95. அகநானூறு, பா. 239.

96. பொ.வே.சோ., (உரை) குறுந்தொகை, பா. 307.

97. மதுரைக்காஞ்சி, அடி 193.

98. உ.வே.சா. (பதிப்பு), சீவகசிந்தாமணி, பா. 538.

99. பொ.வே.சோ. (உரை) பெருங்கதை, பகுதி 2, காண்டம் 3, 6 : 140.

சீவகசிந்தாமணி சுரமஞ்சரி காமக்கோட்டம்சென்று தனக்கு சீவகனைத்தருமாறு இறைவனை வேண்டி மகரக்கொடியும் அம்பும் கரும்பும் தேரும் ஊரோடு தருவதாக வேண்டிக் கொண்டு அதன்படியே விழாமேற்கொண்டு அவற்றைக் கோயிலுக்குச் சென்று அளிப்பதாகக்கூறும்.[100] ஆண்டாளின் நாச்சியார் திருமொழியில் காமன்நோன்பு தை முதல் பங்குனித் திங்கள் வரை நோற்கப்படுவதாய்க் கூறப்படுகிறது.[101] கண்ணனைப் பெறவேண்டிய ஆண்டாள் இந்நோன்பு நோற்பதைக் காணலாம். தை, மாசி, பங்குனி ஆகிய மூன்று திங்களும் வெவ்வேறு செயல்களால் இந்நோன்பு மேற்கொள்ளப்படுகிறது. மகளிர் தைத்திங்கள் முழுவதும் தரையை நன்கு சுத்தம்செய்து தாம் செய்யவிருக்கும் நோன்புக்குத் தம்மைத் தயார்ப்படுத்திக் கொள்கின்றனர். மாசித் திங்களில் மணலால் தெருவில் கோலமிட்டு நாட் காலையில் நீர்த்துறையில் சென்று நீராடி முள்ளில்லாச் சுள்ளியெடுத்து எரிமடுத்தும், காமனைத்தொழுதும் நோற்றதாகக் கூறுகின்றாள். மேலும் கரும்பும் அவலும் அமைத்து மறையவர் வாய்மொழிகூறி நோன்பிருப்பதாகக் கூறுகின்றாள்.

பாவை நோன்பு திருப்பாவை, திருவெம்பாவை கூறும் மகளிர்க்குரிய மற்றொருநோன்பாகும். காலை நீராடல் நோன்புச் செயல்களுள் ஒன்றாகத் திருவெம்பாவை கூறும். திருப்பாவையில், இதனோடு நெய், பால், உண்ணாதிருத்தல், மையிடாமல், மலரிடாமல் இருத்தல், தீயனவற்றைச் சொல்லாமலும், செய்யாமலும் இருத்தல், இல்லோர்க்கும் ஐயமிடுதல், மலர்தூவி இறைவனை வழிபடுதல் ஆகியன குறிக்கப்படுகின்றன.

இந்த நோன்புகள் மனத்தில் ஒரே குறிக்கோளுடன் இன்ன செயல்கள் செய்யவேண்டும் என்ற கட்டுப்பாடுடனும் பொறுமையுடனும் செய்யப்படுவதைக் காணலாம். இவை சமுதாயத்தில் நல்ல குறிக்கோளுடன் வாழவேண்டும் என்ற எண்ணத்தையும் கட்டுப்பாடு பொறுமை இவற்றோடு இருத்தலாகிய ஒரு நிலையையும் பயிற்றுவிப்பதைக்காணலாம்.

இந்த நோன்புகளில் உண்ணாமை கைக்கொள்ளப்படுகிறது. உண்ணாமையினால் உடல் தூய்மையடைவதோடு, உள்ளமும் தூய்மையடைந்து அதன்மூலம் சமுதாயத்திலும் அமைதியும் இன்பமும் நிலவ வழி வகுப்பதைக் காணலாம்.

---

100. உ.வே.சா. (பதிப்பு), சீவகசிந்தாமணி, பா. 2057.

101. ஆண்டாள், நாச்சியார் திருமொழி, பகுதி -1, பா-ள் : 1, 6.

சிலம்புகழி நோன்பு சங்க இலக்கியங்களில் கூறப்படுவதாகும். சிலம்பு கழி நோன்பு பெண்ணின் பெற்றோர் தந்த காற்சிலம்பை மணமகன் நீக்கி வேறொரு சிலம்பை அணிவிப்பது என்று கூறலாம். தனித்துத் திரிந்து கொண்டிருந்த நிலைமாறி சமுதாய வாழ்வோடு இணையத் தன்னைத் தயார்ப்படுத்துவதான நிலையை இந்நோன்பு ஏற்படுத்துகிறது. பெருங்கதை சதுர்த்தி நோன்பு என்றொரு நோன்பைக் குறிப்பிடுகிறது.[102] மணவினை முடிந்தபின் நான்கு நாட்கள் அவாவினை எதிர்த்தடக்குவதாகிய சதுர்த்தி நோன்பினை மணமகளும், மணமகனும் மேற்கொள்வர். பின்னர் வேண்டிய சடங்குகள் நடைபெறும் என்று இந்நோன்பு குறிப்பிடப்படுகின்றது.

சமணசமய நோன்பான சக்கரவாளநோன்பினை சுயம்பிரபை மேற்கொண்டதைச் சூளாமணி காட்டும்.[103] இந்நோன்பு கொள்ளும் முறைகளை 'பங்குனித் திங்களின் உத்தர நாளுக்கு முந்தின நாள் ஜிநாலயத்திற்குச்சென்று கடவுளையும் ஆகமத்தையும் வணங்கி, ஆசாரியரைப்போற்றி வேண்டிய நோன்பு பெறுதல் வேண்டும். உத்தரநாளில் உண்பன, தின்பன, பருகுபவை, நக்குவனவாகிய எல்லா உணவு வகைகளையும் நீக்கி நோன்பிருத்தல் வேண்டும் அந்தத்திங்களில் இந்த நோன்பிற்கு பஞ்சகல்யாணம் என்று பெயர். இந்த ஒரு நாள் நோன்பைக் கடைப்பிடித்தலால் எண்ணாயிரம் நோன்பின் பயனுண்டாகும் என்று கூறுவர் உரையாசிரியர். நோன்புச் செயலால் சுயம்பிரபை ஒப்பற்ற இயற்கையழகை அமைந்தாள் என்றும் மனத்திட்பமாகிய பெருமையால் அவ்வரிய நோன்புகள், அவள் முடிவு செய்துகொண்டபடி சிறப்பாக நடந்தேறின என்றும், நோன்பாற்றலால் சிறப்பான உடலொளி பெற்றுத் திகழ்ந்தாள் என்றும் சூளாமணி கூறுகிறது.

கணவனுக்கு நன்மை வேண்டியவை : மீன்வேட்டமாடிச் சென்ற தலைவன் நலமுடன் திரும்பிவர வேண்டி கடல்தெய்வத்தைக் கைகுவித்துத்தொழுது, பலியிட்டு வழிபடுவதான நிலையை நற்றிணை கூறுகிறது.[104]

காமக்கோட்டம் தொழுதலாய நோன்பைப்பற்றிய குறிப்பைச் சிலம்பு கூறுகிறது. சோமகுண்டம் சூரியகுண்டம் துறைமூழ்கிக் காமவேள் கோட்டம் சென்று தொழுதாராயின் கணவரோடு இம்மையிலும், மறுமையிலும் உடனுறைந்து மகிழ்வர் என்று தேவந்தி கண்ணகியிடம் கூறுவதில் இந்நோன்பு பற்றிய குறிப்பைக் காணலாம்.[105]

---

102. பொ.வே.சோ (உரை) பெருங்கதை, பகுதி-1, காண்டம்-2, 3 : 130-33.

103. சூளாமணி, பா. 205.

104. அ நாராயணசாமி ஐயர் (உரை), நற்றிணை, பா. 358.

105. உ.வேசா. (பதிப்பு), சிலப்பதிகாரம், காதை 9 அடி, 54-63.

மகனுக்கு நன்மை வேண்டித் தாய் நோன்பிருந்ததைக் கம்பராமாயணம் காட்டுகிறது. கௌசல்யை இராமபிரானுக்கு மங்கலம் மேன்மேலும் உண்டாதற்பொருட்டுத் தம் குலதெய்வமான அரங்கநாதரை வழிபட்டு நோன்பிருந்தமை கூறப்படுகிறது.[106]

கோசலை அரங்கநாதன் எழுந்தருளியுள்ள கோயில் அடைந்தாள். பின் விதிப்படி பூசை செய்து, நல்ல தவமுடையவர்க்கெலாம் ஆவினைகன்றோடு கொடையாக அளித்தாள். மேலும் பலவற்றைத்தானம் செய்து வலம் வந்து அரண்மனை அடைந்து பழமையான நோன்புகள் யாவற்றையும் செய்யத்தொடங்கினாள்.

பொதுமக்களுக்காகக் கொண்ட நோன்பு: பெருங்கதை இதனைக் காட்டுகிறது. உஞ்சை நகரில் நீரணி விழா நடைபெற்ற நாளில், இந்நோன்பைப் பெண்ணொருத்தி மேற்கொண்டதாகப் பெருங்கதை கூறுகிறது.[107] ஒருபெண், நீரில் மூழ்கி, ஆவிரை மலர், அறுகம்புல் தலையில் செருகி, நீராடி, தூயபட்டாடை அணிந்து கள்ளுணவைத் துறந்து பட்டினி இருந்து விரதவேடமொடிருந்து எதிரேயுள்ள நீரில் ஆடுவார்க்கெல்லாம் இன்பம் உண்டாக என்று வேண்டி புனற்றுறையின் பொங்கிய மடைச்சோற்றைக் கடவுட்பலியாக விட்டுச்சென்றாள். இந்த நோன்பு சமுதாயத்தில் அனைவர்க்கும் நன்மை நிகழ்க என்று வேண்டி எடுக்கப்படுவதால் பரந்துபட்ட உள்ளத்தைக் காட்டுகிறது.

பொதுவாக இவ்வாறான நோன்புகள் மனதை அடக்கியாளுந் திறன், கட்டுப்பாடு, ஒருமைப்பாடு, காலத்தில் கருத்துடைமை, பிறருக்கு உதவிசெய்வதில் ஆர்வம், ஒழுங்காகச் செய்வதில் ஆர்வம் போன்ற சமூக இயல்பினளாக வாழச்செய்யும் தகுதிப்பாடுகளாகும்.

விளையாட்டு உடல்நலனுக்குப் பெருமதிப்பளித்து அதனோடு உளநலனையும் ஏற்படுத்தி சமுதாயத்தின் ஓர் அங்கத்தினளாக வாழும் பயிற்சியை அளிக்கிறது. நோன்பு உள நலனை மையமாய்க்கொண்டு, அதனோடு உடல் நலனையும் ஏற்படுத்தி சமூக இயல்பினளாக வாழச் செய்கிறது. இதனால் இவையிரண்டும் சமுதாயமாகுதலில் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன.

---

106. வைமுகோ (உரை) 'அயோத்தியா காண்டம்', கம்பராமாயணம், முதற்பகுதி (சென்னை, 1972), பா. 93.

107. பொ.வே.சோ., (உரை) பெருங்கதை, பகுதி-1, காண்டம் 1, காதை 40, அடி 265-276.

பயன்பட்ட நூல்கள்

1. கல்பகம், இரா, *1973*, சமூகவியல், சென்னை, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம்
2. சந்தானம், எஸ்., *1961*, கல்வி உளவியலும் கல்விச் சமூகவியலும், சென்னை, பழனியப்பா பிரதர்ஸ்.
3. பரமேஸ். செரா., *1973*, சமூக உளவியல், சென்னை, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம்
4. Gisbert, P. 1978. Fundamentals of Sociology, Bombay, Orient Longmans.
5. Goode, J. William, 1979, Principles of Sociology, New Delhi, Tata McGraw Hill Publishing Company Limited.

இடைக்காலத்தில் தமிழ்ப் பெண்டிர் நிலை

லீ. ரூத்ஜாய்

வாழும் நாட்டைத் தாய்நாடு என்றும், பேசும் மொழியைத் தாய்மொழி என்றும், கற்கும் கல்வியைக் கலைமகள் என்றும், தேடும் பொருளைத் திருமகள் என்றும், பூமியைப் புவிமகள் என்றும், வீரத்தைக் கொற்றவை என்றும், இயற்கையை அன்னை என்றும் போற்றிப் பரவுவது நம் நாடு. இந்நாட்டில் பெண்ணடிமைத்தனம் காலங்காலமாகத் தொடர்ந்து வருகிறது. வேத காலத்தில் பெண்கள் உரிமைபெற்று விளங்கினர் என்றும், பொற்காலமாம் சங்க காலத்தில் தமிழ்ப் பெண்கள் உரிமையுடன் திகழ்ந்தனர் என்றும் கூறிக்கொண்டாலும் எக்காலத்தும் ஆணுக்குப் பெண் நிகராக நடத்தப்பட்டதே இல்லை. இக்கட்டுரை இடைக்காலத்துப் பல்லவர் காலம் முதல் நாயக்கர் காலம் வரை *(கி.பி. 600 முதல் 1675 வரை)* பெண்களின் நிலைபற்றிக் காண்கிறது. இதனை அக்காலத்து வழக்கிலிருந்த பழக்கவழக்கங்கள், உரிமைநிலை ஆகியவை எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

பழக்க வழக்கங்கள்

இடைக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த பழக்கவழக்கங்களான உடன்கட்டை ஏறுதல், உடன் பள்ளி கொள்ளுதல், கைம்மை நோன்பு நோற்றல், தளிச்சேரிப்பெண்டிர் அமைப்பு, அடிமை நிலையாவும் பெண்களை அடிமைப்படுத்துவதற்கென்றே ஏற்பட்டதெனலாம். இவற்றில் கணவன் இறந்ததும் மேற்கொள்கின்ற பழக்கங்களான உடன்கட்டை ஏறுதல், உடன் பள்ளி கொள்ளுதல், கைம்மை நோன்பு நோற்றல் ஆகிய கொடிய பழக்கவழக்கங்கள் பெண்டிரை விலங்கினும் கீழாக்கி, உயிர்ப் பொருளாகக்கூட நினைத்ததாக எண்ணுவதற்கில்லை.

உடன்கட்டை ஏறுதல்

இதனைச் 'சதி' என்று குறிப்பிடுவர். கணவன் இறப்புக்குப் பின்னர் வாழ்வே இல்லை என்ற முறையில் அமைந்துள்ளது தான் 'சதி' என்கிற உடன்கட்டை ஏறுகின்ற வழக்கம். எகிப்து நாட்டில் மன்னர்கள் இறந்த பின்பும் ஆவிக்குரிய வாழ்வைக் கொண்டிருந்தனர் என்னும் நம்பிக்கையின்படி அரசர்களின் மனைவியர், வேலையாட்கள் போன்றோரைக் கொன்று அவர்களையும் ஆவிகளாக்கி இறந்துபட்ட மன்னனுடைய ஆவிக்குரிய பணிவிடைகள் உலகில் நடந்ததுபோலத் தொடர்ந்திருக்கச் செய்தனர்.[1] இதேபோல் உடன்கட்டை ஏறுகின்ற மனைவியின் ஆவி கணவனுக்குரிய பணிகளைத் தொடர்ந்து ஆற்றும் என்பது உடன்கட்டை ஏறுகின்ற வழக்கத்தை ஆதரித்தவர்களின் மூடநம்பிக்கையாக

---

1. மா. பாலசுப்பிரமணியன், சோழர்களின் அரசியல் கலாச்சார வரலாறு *(பாகம்-II)*, ப. 270.

இருந்தது. விதவைகள் ஈமத்தீயில் வீழ்ந்து இறப்பதால் தெய்வீகப் பதவி கிடைப்பது உறுதி என்னும் நம்பிக்கையும் காணப்பட்டது.

தமிழரின் தொன்மை நூலான தொல்காப்பியம்[2] இதுபற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. புறநானூறு, பூதப்பாண்டியன் மனைவி பெருங்கோப்பெண்டு உடன்கட்டை ஏறிய செய்தியைத் தருகிறது.[3] இடைக்காலத்திலொன்றான பல்லவர் காலத்தில் *(600-850)*, சதிமுறை வழக்கிலிருந்ததற்கான சான்றுகள் இல்லை. சோழர் காலத்தில் *(850-1350)* முதலாம் இராஜராஜனின் *(985-1014)* தாயார் வானவன் மாதேவி, தன் கணவனின் சிதையில் வீழ்ந்து தானும் இறக்கின்ற செய்தி கிடைக்கிறது.[4]

முதலாம் பராந்தகச் சோழனது காலத்தில் *(907-955)* குறுநில மன்னரான இளங்கோவன் இறந்தபொழுது, அவன் மனைவி உடன்கட்டை ஏறினாள். முதலாம் இராஜேந்திரன் *(1014-1044)* மனைவி வீரமாதேவி உடன்கட்டை ஏறியதைப் பிரமதேசக் கல்வெட்டுக் கூறுகிறது.[5]

இடைக்காலத்தின் பிற்பகுதியில் இவ்வழக்கம் சிறிது அதிகமாகக் காணப்பட்டது. திருமலை நாயக்கர் *(1623-1659)* இறந்தபொழுது இவருடையமனைவியர் இருநூறு பேர்களும் உடன்கட்டை ஏறினர். கிழவன் சேதுபதி இறந்தபோது அவனுடைய தேவியர் நாற்பத்தேழு பேரும் உடன்கட்டை ஏறினர். கிடைக்கின்ற செய்திகளைப் பார்க்கும் போது இது உயர்குலத்தவரால் மேற்கொள்ளப்பட்டது என்பதை உணரலாம். பிற்பட்ட மக்கள் உடன்கட்டை ஏறியதற்குச் சான்றுகளில்லை.

உடன் பள்ளி கொள்ளுதல்

இறந்த கணவரை எரிக்காமல் குழியில் புதைத்தால், பெண்டிரையும் குழியில் புதைக்கும் வழக்கம் 'உடன் பள்ளி கொள்ளல்' என்றழைக்கப்படுகிறது. இதனைச் 'சக கமனம்' என்று கூறுவர். இம்முறை தென்னிந்தியாவில் விஜயநகர ஆட்சியில் வழக்கிலிருந்தது. தமிழகத்தில் மூன்றாம் குலோத்துங்கன் காலத்தில் *(1178-1218)* இத்தகையதொரு நிகழ்ச்சி நிகழ்ந்ததாகக் குறிப்புள்ளது. கூத்தாடும் தேவன் பிருதிவிகங்கன் இறந்தபோது அவனுடன் பாடுகின்ற சில பெண்களும் உடன் புதைக்கப் பெற்றனர்.[6] இறந்தவனுக்கும் அப்பெண்டிருக்குமிடையே இருந்த உறவு என்னவென்று தெரியாததால் இதனை உடன்கட்டை ஏறலுக்குச் சமமாகக்

---

2. தொல் : புற. இயல். *19*
3. புறம். *246*
4. மா. பாலசுப்பிரமணியன், மு. நூ. ப. *271.*
5. மே. நூ, ப. *272.*
6. நக. மங்கள முருகேசன், தமிழ்நாட்டுச் சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாறு, ப. *229.*

கருதிவிடலாகாது என்கிறார், நக. மங்கள முருகேசன்.[7] பிற்காலத்தில் தஞ்சை மராட்டியர் மன்னர் காலத்திலும் இது வழக்கில் இருந்திருக்கிறது.

உடன்கட்டை ஏறும் இக்கொடிய வழக்கம் வடநாட்டைப்போல் தமிழகத்தில் வற்புறுத்தப்பட்டதாகக் குறிப்புக்கள் இல்லை. சமய நம்பிக்கையோடு, கைம்மை, சக்களத்தியர் கொடுமையினின்றும் தப்பிக்க உடன்கட்டை ஏறியிருக்கலாம். பூதப்பாண்டியன் மனைவி பெருங்கோப்பெண்டு கைம்மை நோன்பைவிட உடன்கட்டை ஏறுவது மேலாகும் என்று கூறியே தீப்புகுந்தாள்.[8] மூன்றாம் குலோத்துங்கன் காலத்துத் தென்ஆர்க்காடு மாவட்ட எலவானாசூர்க்கோயில் கல்வெட்டு சக்களத்தியர் கொடுமைகளில் இருந்து விடுபடும் பொருட்டு உடன்கட்டை ஏற விரும்பிய ஒரு பெண்ணின் செய்தியினைத் தருகிறது. ஆயின் உடன்கட்டை ஏறும் பெண்கள் பாண்டியர் காலத்தில் உயர்வாகப் போற்றப்பட்டனர் என்று மார்க்கோபோலோ குறிப்பிடுகிறார்.[9] பிறர் போற்றுதலை மேற்கொள்ளவும் சிலர் உடன்கட்டை ஏறியிருக்கலாம். இது அநாகரீகமான, மனிதப்பண்புக்கு ஒவ்வாத செயல் என்பதை உணர்ந்த சென்னை ஆங்கில அரசாங்கத்தார் *1830*–ஆண்டு சட்டத்தின்படி இதனைத் தடை செய்தனர்.

கைம்மை அல்லது வைதவ்ய நோன்பு

கணவனுக்கு மட்டும் சிறப்பு வழங்குகின்ற இந்து சமய வாழ்வியல் ஒழுக்கத்தின்படி கணவன் இறந்தபிறகு அவனுடைய மனைவிக்கு ஆன்மீயத் தகுதி என்பது தனிப்பட்ட முறையில் வாய்ப்பதற்கில்லை. இறவாத அவனுடைய ஆன்மா எல்லா நலன்களும் பெற்றுச்சிறக்க அவனுடையமனைவி வைதவ்ய நோன்பு நோற்றாக வேண்டும். இதன்படி அவள் விதவையாக வாழ வேண்டும் என்ற ஆன்மீயக் கட்டுப்பாடு தோன்றிவிட்டது.[10] கைம்மை நோன்பு நோற்பவர் மறுபிறவியில் ஒன்றாவர் என்னும் நம்பிக்கையும் இருந்தது. இவர்கள் நகையணியவோ, பொட்டுப் போடவோ கூடாது. வெள்ளாடை அணிய வேண்டும். சுவையான உணவினைத் துறத்தல் வேண்டும். விளையாட்டு, கேளிக்கை கூடாது. தலையை மழித்துக்கொள்ள வேண்டும் என்னும் கட்டுப்பாடுகள் வழக்கில் இருந்தன.

கணவனுடன் உயிர் துறக்காத பெண்கள் கைம்மை நோன்பு நோற்றனர். வானவன் மாதேவி காலத்தைச் சேர்ந்த செம்பியன்மாதேவி உடன்கட்டை ஏறாது கைம்மை மேற்கொண்டாள். கம்பராமாயணத்தில் கம்பர், வால்மீகியினின்றும் மாறுபட்டு வாலியின் மனைவி தாரையை கைம்மை

---

7. மே. நூ.

8. புறம். *246*

9. ஏ. சுவாமிநாதன், தமிழர் பண்பாடு, ப. *280*.

10. மா. பாலசுப்பிரமணியன், மு. நூ. ப. *270*.

நோன்பு மேற்கொள்ள வைக்கிறார்.[11] குரக்கினமான தாரையும் கைம்மைக்கோலம் பூண்டதிலிருந்து இடைக்காலத்தில் கைம்மை நோன்பு பெரும்பாலும் அனைவராலும் மேற்கொள்ளப்பட்டதொன்று என்பதை உணரலாம்.

நிச்சயதார்த்தம் முடிந்து மணமுடியவில்லையெனினும் கணவனாக வேண்டியவன் இறந்துபட்டால் காலமெல்லாம் விதவைதான். திலகவதியார் தமக்கென நிச்சயிக்கப்பட்ட கலிப்பகையார் இறந்ததும் உயிர்விடத் துணிந்து, பின்னர் தம் தம்பி திருநாவுக்கரசரின் பொருட்டு மணம் செய்து கொள்ளாமலே வாழ்ந்தவர். 'அப்பொன்மணி நூல் தாங்காதனைத்துயிர்க்கும் அருள் தாங்கி, இம்பர் மனைத்தவம் புகுந்து[12] என்னும் தொடர் இதனைக் காட்டும்.

கைம்மை மேற்கொள்ளுதல் இடைக்காலத்தில் மிகுதியாக இருந்ததால், 'இது இரக்கமிலா வன்கணாளர் இடைக்காலத்தில் விதித்த கொடுமை' என்கிறார்[13] திரு.வி.க. இந்து சமய நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தோன்றி இது வளர்ச்சியடைந்ததால் உயிருடன் கொலை செய்யும் இந்து சமயத்தைக் கொலை மதம்[14] என்றும் சாடினார்.

கணவன் இறந்ததும் உடனுயிர் துறக்கும் பழக்கங்கள், கைம்மை நோன்பு நோற்றல் ஆகியவை, தங்கள் வாழ்வினைக் கணவனுக்காக அர்ப்பணித்த நிலை. பக்தி நெறி மேலோங்கிய இடைக்காலத்தில் இறைவனுக்காக அர்ப்பணிக்கும் நிலையும் பெண்களுக்கே உரிமையாக்கப்பட்டது. இங்ஙனம் இடைக்காலத்தில் பெண்கள் அர்ப்பணிப்பு வாழ்க்கையே வாழ்ந்தனர். தங்களுக்காக வாழவில்லை. பிறருக்காகத் தங்கள் இன்பங்களைத் துறந்தனர். துறக்குமாறு ஆக்கப்பட்டனர். கோயில்களில், பணிகள் நிரந்தரமாக, சிறப்பாக நடைபெறும் பொருட்டு நியமிக்கப்பட்ட தளிச்சேரிப் பெண்டிர் அவல நிலை இதனை நன்கு புலப்படுத்தும்.

தளிச்சேரிப் பெண்டிர்

கோயில்களிலுள்ள குடியிருப்பில் வாழ்ந்தவரும், திருக்கோயில் பணிகளில் ஈடுபட்டவருமான பெண்டிர் தளிச்சேரிப் பெண்டிர் என்று அழைக்கப்பட்டனர். இவர்களுக்குத் தலைக்கோலிகள், பதியிலார், கோயிற்பினாக்கள், பரிக்கிரத்துப் பெண்டுகள், தேவரடியார், உருத்திரக் கணிகையர், தேவகணிகையர் போன்ற வேறு பல பெயர்களும் உண்டு.

---

11. கம்ப. இரா. கிட். பட. *52.*

12. திரு. நாயு. புரா. *32.*

13. திரு. வி. கலியாண சுந்தரனார், பெண்ணின் பெருமை அல்லது வாழ்க்கைத் துணை, ப. *297.*

14. சரளா ராசகோபாலன், தமிழ்த் தென்றலும் பெண்மையும், ப. *136.*

முதல் இராஜராஜன் தஞ்சை பெரிய கோயிலைக் கட்டி, சோழ மண்டலத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் இருந்து ஆடல் பாடல்களில் வல்ல நானூறு தேவரடியார்களைக் கொணர்ந்து தஞ்சைத் தளிச்சேரியில் குடியேற்றுவித்தான்.[15] இவர்களுக்குத் தனித்தனியாக வீடுகள் அமைத்துக் கொடுத்ததும் இராஜராஜன் காலத்தில்தான். பல்வேறு ஆலயங்களிலும் இத்தகையபெண்டிர் பணிபுரிந்து வந்தனர்.

இவர்கள் அன்றாட வழிபாட்டின் பொழுதும் விழக்காலங்களிலும் நடனமாடினார். இவர்கள் பணிக்காகவும், இவர்களைச் சிறப்பிக்கும் பொருட்டும் நிலங்களும் விருதுப் பெயர்களும் கொடுக்கப்பட்டன. நாயக்கர் காலத்தில் உமையம்மை என்ற தேவரடியாள் நிலம், வீடு ஆகியவற்றோடு 'நாலுதிக்கும் வென்ற மாணிக்கம்' என்ற விருதுப் பெயரையும் பெற்றாள்.[16] பாண்டியர் தலைக்கோல் பட்டமும் வழங்கினர்.[17]

சோழர் காலத் *(கிபி. 900-1300)* தேவரடியார்களில் பலர் கலையார்வ வாழ்வின் பெருமிதத்தில் தங்கள் வாழ்வைப் பிணைத்துக் கொண்டவர்கள். இவர்கள் பொதுமகளிரோ, விலைமகளிரோ இல்லை. சமுதாயத்தில் இழிந்தவராகவும் கருதப்படவில்லை. இவர்களில் மணம் செய்து கொண்டவர்களும் உண்டு.[18] மணம் செய்து கொள்ளாத தேவரடியார் 'பதியிலார்' என்று அழைக்கப்பட்டனர். பெரிய புராணத்தில் வரும் சுந்தரரின் மனைவி பரவையார், இப்பதியிலார் குலத்தைச் சார்ந்தவராவர்.

பொட்டுக் கட்டல்

பிற்காலத்தில் இவர்களுக்குப் பொட்டுக்கட்டும் பழக்கம் ஏற்பட்டது. கோயிலுக்குரிய மூலவரின் மனைவியர் என்னும் பொருளில் தாலிகளை அணிந்து கொண்டனர். இக்குலத்தைச் சேர்ந்த மீனாட்சி என்பவர், நவசக்தியில் எழுதும் பொழுது, 'இறைவன் முன்னிலையில் எடுத்துக்கொள்ளும் வாக்குப் பிரமாணமே பொட்டுக்கட்டுதல் ஆகும். அதன்படி அவள் பரிசுத்தமாய் கன்னியாய், கட்டுப்பாடுடன் கற்பு நெறி தவறாமலும், நேர்மையாகவும் வாழ்நாள் பூராவும் இருக்க வேண்டும்' என்று குறிப்பிடுகிறார்.[19] இராமாமிர்தம் அம்மையார், இவர்கள் மரணகாலம் வரை ஞானிகளாகவும் இருந்தார்கள் என்று கூறுகிறார்.[20] இவற்றிலிருந்து கோயிற் பெண்டிர் அல்லது பதியிலாரின் தூய்மை நிலை விளங்குகிறது.

15. மா. சுப்பிரமணியன், மு.நூ.ப. *264*.

16. ந.க. மங்கள முருகேசன், தமிழ்நாட்டு வரலாறும், பண்பாடும், ப. *20*.

17. ஏ. சுவாமிநாதன், மு.நூ. ப *304*.

18. மா. சுப்பிரமணியன், மு.நூ. ப. *266*.

19. சரளா ராசகோபாலன், மு.நூ., ப *163*.

20. மே. நூ. ப *162*.

ஒழுக்கக்கேடு

இவ்வுலகில் வாழ முடியாத இறைவனைப் பதியாகக் கொண்டு பொட்டுக் கட்டி வாழ்ந்த இவர்கள், பின்னர் சில கயவர்களால் இழிநிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். இதனால் தேவதாசிகளைத் தோற்றுவிக்கும் நிறுவனமாகக் கோயில்கள் மாற்றப்பட்டன. இராஜராஜன் கோயில்களுக்குச் சிறப்பளித்ததோடு கோயில் தாசிகளையும் உருவாக்கினான் என்று ஆய்வாளர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.[21] கோயில் காப்பாளர்களும், பூசாரிகளும், பண்ணையார்களும், இறைவனைத் தரிசித்து வந்த பக்தர்களும், நாட்டின் பெருமக்களும் இப்பெண்களை அவரவர்களின் செல்வாக்கிற்கேற்ப காமக்கிழத்தியராக்கிக் கொண்டனர். இதனால் பெற்ற வருவாயை இவர்கள் கோயில் பூசாரிகளிடம் அளித்தனர் என்றும் அப்பொருள் கோயிலுக்குரிய நற்காரியங்களுக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டது என்றும் அபுசயித் என்ற முகமதிய வரலாற்றாசிரியன் குறித்துச் செல்கிறான்.[22] இதனால் கோயில்களைக் காந்தியடிகள் 'வேசையர் விடுதி' என்று குறை கூறினார்.[23]

இவ்விழிநிலை நாயக்கர் காலத்தில் ஏற்பட்டது. நல்லதோர் வீணை நலம் கெடப் புழுதியில் எறியப்பட்டது இக்காலம் முதற்கொண்டுதான் என்று கூறுகின்றார், ஏ. சுவாமிநாதன்.[24] சைவதீட்டை பெற்றாலன்றி இறைவனை அடைய முடியாது என்னும் நம்பிக்கையில் முன்னோர் அழகில் சிறந்த சிறுமிகளைச் சிற்றின்ப உலகில் உழல விடாது ஐந்து வயதிலேயே சிவதீட்சை செய்வித்துக் கோயிற் பணிகளுக்கு விடுத்தனர்[25] என்ற மூவலூர் இராமாமிர்தம் அம்மையாரின் கூற்றிலிருந்து, சமயத்தின் பேரில் கட்டவிழ்த்து விட்ட மூட நம்பிக்கைகளில் தளிச்சேரிப் பெண்டிர் அமைப்பும் ஒன்று எனத் தெரியலாம்.

இவ்விழிநிலை மிக அண்மைக்காலம் வரையிலும் நீடித்தது. இக்கொடுமையை ஒழிக்கும் பொருட்டு முத்துலட்சுமி ரெட்டி, தேவதாசி ஒழிப்பு மசோதா கொண்டுவந்தபோது பலர் எதிர்த்தனர். பொட்டுக்கட்டும் வழக்கத்தை எதிர்க்கக்கூடாது. அது தேவதூஷணம் என்றனர். பெரும் எதிர்ப்பினிடையே இம்மசோதா 19-ம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதியில் நிறைவேறியது.

அடிமைகள்

இடைக்காலத்தில் பெண்கள் ஆண்களின் பணிவிடைக்காரார்களாகவே கருதப்பட்டனர். இவ்வெண்ணத்தின் வெளிப்பாடே பெண்

21. சரளா ராசகோபாலன், மு. நூ., ப. 165.
22. மா. பாலசுப்பிரமணியன், மு. நூ, ப. 264.
23. சரளா ராசகோபாலன், மு. நூ. ப. 163.
24. ஏ. சுவாமிநாதன், மு. நூ, ப. 316.
25. சரளா ராசகோபாலன், மு. நூ, ப. 163.

அடிமைகள். அடிமை முறையும் சோழர் காலத்தில் இருந்தது. சா-ஜி-குஆ. (Chau-Ju-Kua) என்ற சீன எழுத்தாளர், சோழ மன்னனும் அமைச்சர்களும் உணவருந்த மேசைக்கு வரும்பொழுது கட்டியங்கூறவும், நடனமாடவும், உணவு படைக்கவும் மூவாயிரம் நடன மாதர்களைச் சோழ மன்னர்கள் ஈடுபடுத்தியிருந்தனர் என்று கூறுகிறார்.[26]

அரண்மனையில் மட்டுமின்றி, குறுநில மன்னர்கள், சோழ அரசாங்க அதிகாரிகள், செல்வந்தர் ஆகியோரிடமும் கோயில்கள், மடங்களிலும் இவர்கள் பணிபுரிந்திருக்கின்றனர். வறுமையின் காரணமாகவும், பக்தி மேம்பாட்டினாலும் இவர்கள் தங்களைக் கோயில்களிலும், மடங்களிலும் விலைப்படுத்தியிருக்கின்றனர். விலைப்படுத்தவும்பட்டனர். இது நாயக்கர் காலத்திலும் நிகழ்ந்தது.

கொத்தடிமை முறை

கொத்தடிமை முறை சோழர் காலத்தில் இருந்திருக்கிறது. வயலூர் கிழவன் திருவேகம்பன் திருவொற்றியூர்க் கோயிலுக்கு ஐந்து பெண்களை நெல் புடைப்பதற்குத் தானமாக வழங்கி இருந்தான். அந்தப்பெண்களும் அவர்களுடைய பரம்பரை வழித்தோன்றல்களும் கோயிலுக்குத் தானமாகக் கொடுக்கப்பட்டனர்.[27] திருமறைக்காட்டுக் கோயில் கல்வெட்டும் இத்தகையதொரு செய்தியைத் தருகிறது. இவர்கள் விரும்பியபடி வேறிடம் செல்ல இயலாது. கோயில்களில் சாகும் வரையிலும் பிணைக்கப்பட்டுப் போயினர்.

உரிமை நிலை

உரிமை, உயிர்களுக்குக் கடவுளால் அளிக்கப்பட்ட ஒரு பெரும் இயற்கைக் கொடை என்கிறார் அறிஞர் பிராட்லே.[28] இடைக்காலத்துப் பெண்டிர் உரிமை நிலையினை அவர் தம் திருமணம், கல்வி, சொத்துரிமை ஆகியவற்றின் வாயிலாக அறியலாம்.

திருமணமும், சீதனமும்

பெண்களுக்குச் சங்க காலத்தில் தங்கள் துணைவரைத் தாங்களே தேர்ந்தெடுக்கும் உரிமை இருந்தது. இவ்வுரிமையும் இடைக்காலத்தில் புறக்கணிக்கப்பட்டது. இடைக்காலத்தில் பெற்றோர்களால் நிச்சயிக்கப்பட்ட திருமணங்களே பெரும்பாலும் நடைமுறையில் இருந்தன. இதனால் சாதித் திருமணங்களே நடைபெற்றன. நாயக்கர் காலத்தில் கன்னியாதான முறையே

---

26. மா. சுப்பிரமணியன், மு.நூ, ப. 263.

27. நக. மங்கள முருகேசன், மு.நூ, ப. 228

28. சரளா ராசகோபாலன், மு. நூ, ப 96

பெரும்பாலும் வழக்கிலிருந்தது. குறிப்பாகப் பார்ப்பனரிடையே இது பெரு வழக்கிலிருந்தது.

திருமணத்தின்போது சீதனம் கொடுக்கும் முறையும் இடைக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்தது. பாண்டியர் காலத்தில் சீதனம் வழங்கப்பட்டது. பாண்டியர் சமுதாயத்தில் திருமணச் செலவைப் பெண் வீட்டாரே ஏற்கும் வழக்கம் இருந்தது. சோழர் காலத்தில் வரதட்சணையும் சீதனமும் கொடுக்கப்பட்டன. அது நிலமாகவும், பணமாகவும் அளிக்கப்பட்டது.

நாயக்கர் காலத்தில் ஒரே ஊரில் வாழும் மணமகன், மணமகள் குடும்பத்தினர் சீதனமாக நிலங்களைப் பெற்றுக்கொண்டனர். வேற்றூரில் வாழும் மணமகன் குடும்பத்தினருக்கு நிலம் சீதனமாகக் கொடுப்பதை மக்கள் எதிர்த்தனர். எனவே சீதன முறையானது விரும்பத்தகாத முறையாக நாயக்கர் காலத்தில் கருதப்பட்டது எனக் கொள்ளலாம்.

குழந்தை மணம்

குழந்தைகளை மிக இளமையிலேயே மணமுடித்துவைத்தல் இடைக்காலத்தில் வழக்கிலிருந்தது. திருமணம் என்றால் என்ன என்றறியாத குழந்தைகளுக்கு அக்காலத்தில் வாழைப்பழத்தைக் கொடுத்துத் தாலி கட்டினர். அது அந்தணர்களிடையே கண்டிப்பாகப் பின்பற்றப்பட்டதொன்று எனத்தெரிகிறது. "ஓராண்டுக் குழந்தை! அதற்கு மணமென்ன தெரியும்? பச்சிளங் குழந்தைக்குப் பெண் ஆண் வேற்றுமையாதல் தெரியுமா"[29] என்னும் திரு.வி.க.வின் கூற்று ஓராண்டிலும் திருமணங்கள் நடைபெற்றதைக் காட்டுகின்றது. ஆறு அல்லது எட்டு வயதிற்கு மேல் பெற்றோர் தம் பெண் குழந்தைகளை வீட்டில் வைத்திருப்பதில்லை. அதற்கு முன்னரே மணம் செய்து வைப்பர். இது நாயக்கர் காலத்தில் தோன்றியதாகக் கருத இடனுள்ளது. பாண்டியர் காலத்தில் நல்ல கணவரையடைய பெண்கள் நோன்பு நோற்கும் வழக்கமும், சோழர் காலத்தில் பன்னிரண்டு ஆண்டிலேயே திருமணம் நிறைவேறியதாகக் காணப்படும் செய்தியும் இக்கருத்திற்கு அரண் செய்கின்றன. இது இருபதாம் நூற்றாண்டு வரையிலும் நீடித்ததால் *1929*-இல் குழந்தைகள் திருமணத் தடைச்சட்டம் கொண்டுவரப்பட்டது.

கணவன் இறந்தால் இக்குழந்தைகளும் கைம்மை மேற்கொள்ள வேண்டியதுதான். இதனால் விதவைகள் மிகுதியாகக் காணப்பட்டனர்.

பெண் கல்வி

இடைக்காலத்தில் பெண் கல்வி பெரிதும் புறக்கணிக்கப்பெற்றது. பாண்டியர் காலத்தில் பெண்கள் கல்வி கற்கத் தடையேதுமில்லை எனினும் அரசகுல மகளிரும், செல்வ மகளிரும் மட்டுமே கல்வி பயின்றனர்.

---

29. திரு. வி. கல்யாண சுந்தரனார், மு.நூ. ப. *297*.

இக்காலத்தில் பெண் கல்வியின் பெருமைக்கும் உயர்வுக்கும் சான்றாகக் காரைக்காலம்மையார், ஆண்டாள் போன்ற ஒரு சிலரே அமைகின்றனர். ஔவையார் என்னும் பெண்பாற் புலவரும் இடைக்காலத்தில் வாழ்ந்ததை அறிகிறோம். நாயன்மார்கள் காலத்திற்குப் பின்னர் பெண் கல்வி பெரிதும் அருகிவிட்டது. நாயக்கர் காலத்தில் பெண்கள் கல்வியறிவில் நாட்டம் கொள்ளாத நிலை காணப்பட்டது. இக்காலத்தில் காணப்பட்ட குழந்தை மணமும் கல்விக்குத் தடை விதித்திருக்கலாம். பெண்கல்வி மறுத்ததின் காரணத்தைக் கூறும் வேதநாயகம் பிள்ளை, கற்றால் பெண்மகள் கெடுவாள் என்றஞ்சி பெற்றவன் கல்வி கொடுக்கவில்லை[30] என்கிறார். திருவிக இது பெண்களை விலங்காக்கித் தங்கள் வழியில் ஆட்ட வேண்டுமென்று ஆண் மக்கள் கொண்ட தீய எண்ணமின்றி வேறு என்ன? என்று வினவுகிறார்.[31]

சொத்துரிமை

இடைக்காலத்தில் பெண்கள் சொத்துரிமை உடையவர்களாகத் திகழ்ந்தனர் என்பதனை அவர்கள் அளித்த தானத்தின் வாயிலாகத் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

சோழப் பெருமானடிகள் பராந்தகனின் மகள் வீரமாதேவியார் திருவூறல் மாதேவர்க்கு விளக்கு எரிக்கப் பொன் அளித்திருக்கிறாள்.[32] இராஜராஜனின் தேவியர் ஆற்றிய கோயிற் பணிகளை, அவன் இருபத்தொன்பதாம் ஆண்டு கல்வெட்டொன்று கூறுகிறது.[33] குந்தவை, செம்பியன் மாதேவி இன்னும் பல அரச பெண்டிரும் இத்தகைய கோயிற் பணிகளையும், மருத்துவமனை கட்டுதல் போன்ற பொதுநலச் சேவைகளையும் மேற்கொள்ளக் கூடிய அளவில் சொத்துக்களைப் பெற்றிருந்தனர். சோழ அரசியரின் திருப்பணிகள் போன்று பாண்டிய பல்லவ அரசியரின் திருப்பணிகளும் போற்றத்தக்கவை.

அந்தணப் பெண்டிரும் தனிப்பட்ட நில உரிமையாளர்களாகவும் செல்வம் படைத்தவராகவும் விளங்கினர். திருவொற்றியூர்க் கோயிலுக்கு நிம்பளாதேவி என்ற அந்தணப்பெண் தானமளித்த செய்தியை அறிகிறோம்.[34] தேவரடியார்களும் கோயிலுக்குப் பலவகையிலும் தானம் வழங்கியுள்ளனர். சொத்துரிமை பெண்பாலார்க்கு அரசனளவில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டதாக இருந்தது. இரண்டாம் இராஜராஜனின் தலைமை அமைச்சன் பெருமானம்பி

30. வேதநாயகம் பிள்ளை, நீதிநூல், 9 :2.

31. திரு. வி. கல்யாண சுந்தரனார், மு.நூ. ப. 45.

32. T.N. Subramanian, South Indian Temple Inscription, Vol.III, Part I, p. Ciii

33. வே. மகாதேவன், சிவபாதசேகரனின் தஞ்சைக்கல்வெட்டுகள், பக். 30-35.

34. நக. மங்கள முருகேசன், தமிழ்நாட்டுச் சமுதாய பண்பாட்டு வரலாறு, ப. 227.

இறந்துபட அவன் மக்களுக்குக் குறிப்பாக மனைவியர்க்கு நாற்பது வேலி நிலம் மன்னனால் உரிமையாக்கப்பட்டது.[35]

இச்சொத்துரிமை, அனைத்துப் பெண்களுக்கும் இருந்ததா என்பது கேள்விக்குரியது. அரசியர் பல கோயிற் பணிகளையும் அறப்பணிகளையும் மேற்கொண்டாலும், அரசாளும் உரிமை அவர்களுக்கு வழங்காமை சொத்துரிமையின் குறைபாட்டையே காட்டுகிறது. இங்கிலாந்து மகாராணி விக்டோரியா போன்றோ, முகமதிய ஆட்சிக்கால ராணி ரசியா போன்றோ, பெண் அரசிகள் தலைமை தாங்கித் தனிப்பட்ட உரிமையோடு நாட்டை ஆண்டதில்லை. சோழரில் மூன்றாம் இராஜராஜன் *(1218-1256)* மனைவி புவனமுழுதுடையாளும், நாயக்கர் காலத்தில் ராணி மங்கம்மாளும் ஆட்சி புரிந்திருக்கின்றனர். ஆயின் இவர்கள் அசாதாரண சூழ்நிலையில் இணை ஆட்சியும், பகராட்சியுமே மேற்கொண்டனர். தனியாட்சி தரப்படவில்லை. மேலும் சோழர் காலத்தில் ஒரு பெண்ணிற்குத் தன் தந்தை அளிக்கும் சீதனத்தையும் விற்பதற்குரிய உரிமைகூட வழங்கப்படவில்லை. தன் கணவனும் விரும்பினால் இருவரும் சேர்ந்தே விற்க முடியும்.[36] எனவே பெண்கள் வழங்கிய தானத்தினை வைத்தோ சில செய்திகளை வைத்தோ அனைவர்க்கும் சொத்துரிமை இருந்தது என்றோ, முழு அளவில் வழங்கப்பட்டது என்றோ கூறுவதற்கில்லை. பாண்டியர் காலத்தில் பொது வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டோருக்கும் சமூகப்பணியில் ஈடுபட்டோருக்கும் சொத்துரிமை வழங்கப்பட்டது[37] என்னும் செய்தியும் ஈண்டு நினைக்கத்தக்கது.

பெண்மை போற்றல்

ஆரிய மயமான பின்பு பெண்கள் உரிமை நலனிழந்து பல்வேறு கொடுமைகளுக்கு ஆளாக்கப்பட்டாலும் தமிழகத்தில் பெண்மை போற்றப்பட்டதற்குரிய சான்றுகளும் கிடைக்கின்றன. சோழர்கள் ஆரிய பண்பாட்டைச் சோழ நாட்டின் அரசியல் ஒழுகலாறு என்றளவில் ஆதரித்தாலும் தங்களுடைய மனைவியரை ஆதித்தமிழ்ப் பண்பாட்டின்படி உலக முழுதுடையாள் என்றே அழைத்தனர். பெண்மையையும், தாய்மையையும் போற்றினர்.

அரச மெய்க்கீர்த்திகள் செப்பேடுகள் போன்றவற்றில் அரசன் மாண்பினைக் கூறுமிடத்துப் பட்டத்துத் தேவியையும் சேர்த்துச் செல்லுகின்ற தன்மை வழக்கிலிருந்தது.[38] இறந்துபட்ட சோழ அரசனுக்குப் 'பள்ளிப்படை' என்ற சமாதிக் கோயில் எழுப்பும்போது இராஜராஜன் போன்ற மன்னனின்

---

35. மா. பாலசுப்பிரமணியன், மு.நூ. பாகம்-2, ப. 269

36. ஏ. சுவாமிநாதன், மு. நூ. ப. 189.

37. ந.க. மங்கள முருகேசன், தமிழ்நாட்டுச் சமுதாய பண்பாட்டு வரலாறு, ப. 181.

38. தமிழ் வரலாற்றுக் கழக வெளியீடு, மு.நூ, சுலோகம்-15

சிலைகளோடு, அவர் தம் பெண்டுகளின் சிலைகளும் வழிபாட்டுக்குரியதாகச் சோழ மக்களால் வரவேற்கப்பட்டன.

அரசர்குலப் பெண்டிர் மட்டுமின்றிச் சாதாரணப் பெண்டிரும் போற்றப்பட்டனர். வேலூர்பாளைய செப்பேடு மூன்றாம் நந்திவர்மனின் காலத்தில் வாழ்ந்த யக்ஞபட்டனின் தாயைச் சிறப்பிக்கிறது.[39] அரச அதிகாரிகள் சிறப்பான சேவைகளின் காரணமாகப் பட்டம் பெற்றபோது அவர் தம் மனைவியருக்கும் அச்சிறப்புச் சென்று அடைந்தது. 'மாராசி', 'அதிகாரிச்சி' என்றழைக்கப்பட்டனர்.[40] சமுதாயத்தில் துறவு மேற்கொண்டோரும் மதித்துப் போற்றப்பட்டனர். இவையாவும் தமிழகம் குறிப்பாகச் சோழர் காலச் சமுதாயம் பெண்மைக்கு அளித்த சிறப்பினையே விளக்குகின்றன.

பெண்களின் சாதனைகளும் பாரம்பரியமும்

இடைக்காலத்தில் பெண்டிர் சிலர் நிர்வாகத்திலும், போர்த்துறையிலும் வல்லவராகத் திகழ்ந்திருக்கின்றனர். மங்கையர்க்கரசியார், புனிதவதியார், திகவதியார் போன்றோர் அரிய சாதனைகள் ஆற்றியோராவர். கூன்பாண்டியன் மனைவி மங்கையர்க்கரசியார் ஞானசம்பந்தரின் உதவியால் தம் கணவனைச் சமணத்தினின்றும் சைவம் திருப்பினார். திலகவதியார் சமண சமயத்தில் 'தருமசேனர்' என்று பட்டம் பெற்றிருந்த தம்பி திருநாவுக்கரசரைச் சமணத்தினின்றும் சைவத்திற்கு மாற்றிய ஆற்றல் பெற்றவர். புனிதவதியார் தம் இறையாற்றலால், கணவரே மருட்சியுறுமாறு செய்தனர். இருப்பினும் தம் கணவன் விட்டகன்ற நிலையில் அவர் இறையாற்றல் தம் உடலை அழிப்பதற்கே பயன்பட்டது. கணவருக்காகத் தாங்கி நின்ற உடலைப் பேய்வடிவாக வேண்டிப் பெறுகின்றார். இது கணவனன்றி இவ்வுலகில் இன்பமில்லை என்னும் அக்காலப் பெண்டிரின் மனநிலையினையே காட்டுகின்றது. திலகவதியார் மணம் முடிக்காமையும் அக்காலக் கற்பு நெறியின் அடிச்சுவட்டையே காட்டுகிறது.

மங்கையர்க்கரசியாரோ அல்லது சோழர் காலத்து அறப்பணிகள் பல புரிந்த குந்தவை, செம்பியன்மாதேவி போன்றோரோ பல சாதனைகள் புரிந்தாலும் சமுதாயத்தில் ஆழமாக வேர்விட்டிருந்த பெண் அடிமைத்தனத்தை மூடநம்பிக்கையை எதிர்த்துக் குரல் கொடுக்க எவரும் முன்வரவில்லை. எனவே இடைக்காலத்தில் கல்வியிலும், அறிவிலும், ஆற்றலிலும், இறைநாட்டத்திலும் சில பெண்கள் சிறந்து விளங்கினாலும் அவர்களும் பாரம்பரிய எண்ணத்தை மீறவில்லை என்பதே புலனாகிறது. பெண்ணடிமைத் தனமே மேலோங்கி நின்றது.

---

39. மே. நூ. சுலோ-23.

40. மா. சுப்பிரமணியம், மு.நூ. ப. 268.

முடிவுரை

இடைக்காலப் பெண்களின் நிலைபற்றிக் கூறும் ஏ. சுவாமிநாதன், பல்லவர் சோழர் காலங்களில் பெண்கள் மிக உயர்ந்த நிலையில் இருந்தனர் என்கிறார்.[41] குழந்தை மணமும், கல்வி மறுப்பும் கொண்டு பெண்ணடிமைத்தனம் மேலோங்கிய நாயக்கர் காலத்தினும், பல்லவர், பாண்டியர் காலங்களில் சிலர் கல்வி அறிவு பெற்றிருந்தனர். சோழர் காலத்தில் சிலர் சொத்துரிமையையும் பெற்றுத் திகழ்ந்தனர். எனினும் பெண்களை உயிரில் பொருளாகவும், போகப் பொருளாகவும், அடிமைப்பொருளாகவும் எண்ணிச் செயல்பட்ட நிகழ்ச்சிகள் இடைக்காலத்தில் எல்லாக் காலங்களிலும் நிகழ்ந்திருக்கின்றன. இக்கொடுமைகளை இயற்கைக்கு மாறானவை என்று சமுதாயம் எண்ணாதது மட்டுமல்ல, பெண்களும் உணரவில்லை. சமயத்தின் சார்பாலும் மூடநம்பிக்கையாலும், கல்வி அறிவின்மையாலும், பாரம்பரிய எண்ணங்களாலும் பெண்களை அடிமைப்படுத்துவதற்கென்றே புனைந்துரைக்கப்பட்ட இலக்கியங்களாலும் பெண்கள் அடிமையாக்கப்பட்டனர். இதனால் காமுகனாய், பாதகனாய் இருந்தாலும் கணவனே கண்கண்ட தெய்வம் என்று வழிபடுபவளே தர்மபத்தினி என்பதை அப்படியே பின்பற்றினர். கடமை வழுவாத மகள், பணிவுடைய மனைவி, அன்புடைய தாய் என்ற நிலையினையே பெரிதெனப் போற்றிச்செயல்பட்டிருக்கின்றனர். இதனை நோக்கும்போது, நேற்றைய பெண் மகிழ்ச்சியான மனைவி, கடந்த காலத்தில் குருட்டுத்தனமாக ஒளியில் நடந்தாள்[42] என்று கீழைநாட்டுக் கவிஞன் கலில் கிப்ரான் கூறுவது நினைவில் எழாமல் இல்லை.

41. ஏ. சுவாமிநாதன், மு.நூ. பக். 113, 189.

42. Translated by Anthony R. Ferris, Kahlil Gibran, pp. 83-84.

The woman of yesterday was a happy wife, but the woman of to-day is a miserable mistress. In the past she walked blindly in the light, but now she walks openeyed in the dark.

அடிமையும் கொத்தடிமையும்

புரிசை. ச. நடராசன்

"அடிமை" - சொல் விளக்கம்

மனித இனத்தில் ஒரு சிலரை மற்றவர் தம் உடைமைப் பொருளாக வைத்திருக்கும் நிலை அடிமை நிலை எனப்படும்.[1] கிபி. 2-ஆம் நூற்றாண்டில் இயற்றப்பட்ட உரோமானிய சட்டம் அடிமை முறை என்னும் சொல்லுக்கு, "இயற்கைக்கு மாறாக ஒரு மனிதன் மற்றவனுடைய சொத்தாக மாறிவிடும் முறை" என்று இலக்கணம் கூறுகிறது.[2] போரில் கைதியாக பிடிக்கப்பட்டோ அல்லது விலைக்கு வாங்கப்பட்டோ அல்லது பிறப்பினாலோ எவன் ஒருவன் மற்றொருவனுடைய ஆளுகைக்கு உட்பட்டு அவனுக்கு உடைமைப் பொருளாக சுதந்திரமும் உரிமைகளும் முழுவதும் இல்லாத வேலை ஆளாக இருக்கிறானோ அவன் அடிமை என்று ஆங்கில அகராதி கூறுகிறது.[3]

அடிமை நிலை தோற்றம்

போர்கள் என்றாலே வெற்றியும் தோல்வியும் இயற்கை. இந்தப் போர்களில் தோல்வி அடைபவர்களைக் கொன்று விடுவதே அந்தக் காலத்தில் இருந்து வழக்கமாக வந்துள்ளது. ஏனெனில், உணவு என்பது அந்தக் காலத்தில் பெரும் பிரச்சனையாக இருந்தது. எனவே, தன்னோடு இரத்த சம்பந்தம் இல்லாத மற்றோர் இனத்தைச் சேர்ந்தவனுக்கும் உணவளித்துக் கைதியாக வைத்திருப்பது மேலும் பற்றாக்குறைக்கே வழியாகும். ஆனால், காலப்போக்கில் உழைப்பின் அவசியம் அதிகரித்த போது தனக்காக மட்டுமின்றி கால்நடைகளுக்காகவும் உற்பத்தியை அதிகரிக்க வேண்டிய நிலை ஏற்பட்ட காலத்தில் போரில் தோல்வி அடைந்தவர்களை அடிமைகளாக வைத்திருக்கும் நிலை ஏற்பட்டது.[4]

அடிமைகள் - யார்?

கிமு. 12 ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதத் தொடங்கி கிமு. 2ஆம் நூற்றாண்டில் முடிக்கப்பெற்ற மானவ தரும சாஸ்திரம் என்ற நூல், பின் வரும் ஆறுவிதமான பணியாட்கள் அடிமைகள் என்று குறிப்பிடுகின்றது.

1. போர்க்காலத்தில் சிறைப்பிடிக்கப்பட்டவர்கள். 2. உணவு, உடை, இல்லறம் இவற்றிற்காக மற்றவர்களிடம் பணியாட்கள் ஆகியிருப்பவர்கள்.

---

1. வாழ்வியற் களஞ்சியம், தொகுதி1. தமிழ்ப்பல்கலைக்கழகம், தஞ்சாவூர், 1986. ப. 220.
2. மேலது, ப. 220
3. The Shorter Oxford English Dictionary, Oxford, III Edition, 1956.
4. நா. வானமாமலை, மார்க்ஸீய சமூக இயற்கொள்கை, நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை, 1976, பக் 24-25.

3. மற்றவர்களால் ஒரு குறிப்பிட்ட தொகைக்கு வாங்கப்பட்டவர்கள். 4. அடிமைப் பெண்களின் குழந்தைகள். 5. தோட்டங்களை வாங்கும்போது அவற்றுடன் வாங்கப்பட்டவர்கள். 6. தாம் வாங்கிய கடனைத் திருப்பித்தர இயலாத காரணத்தினால் அடிமையாக்கப்பட்டவர்கள்.[5] மேலும், அடிமையாவதில் சிலவகைகள் இருந்தன. தன்னைத்தானே விற்றுக் கொள்வது; தன்னையும் தன் மனைவி மக்களையும் விற்றுக் கொள்வது; அடுத்து, பின்வரும் சந்ததிகளையும் சேர்த்து அடிமையாக்குவதாக எழுதிக் கொடுத்து விடுவது. மேலும், தம் அடிமைகளை, பெருமக்களுக்கோ, கோயில்களுக்கோ, மடத்திற்கோ விற்றுவிடுதல், தாம் பிறரிடம் விலைக்கு வாங்கி மீண்டும் விற்பனை செய்தல், தானமளித்தல் போன்ற வகைகளில் அடிமைகளின் பரிமாற்றம் நடைபெற்றிருக்கிறது. இங்கு, தமிழகத்தில் சங்ககாலம் தொடங்கி இற்றைநாள் வரையில் அடிமை முறை பல்வேறு நிலைகளில் பல்வேறு அமைப்புகளில் நிலவி வந்துள்ளது என்பதைக் காணலாம்.

சங்க காலத்தில் அடிமை முறை நிலவியதா?

சங்க காலத்தில் பண்டைய கிரீஸ் அல்லது ரோமாபுரியில் இருந்த மாதிரி அடிமை நிலை ஒரு முக்கியமான சமுதாய நிலையமாக விளங்கிற்று என்று சொல்ல முடியாது. மனிதனை மனிதன் சந்தையில் விலைக்கு வாங்கி விற்கும் பழக்கம் இருந்ததாக எந்தக் குறிப்பும் இல்லை. ஆனால், இதனால் அடிமை நிலைக்குச் சமமான கீழ்நிலை வேலையாட்களோ, கூலிக்காரர்களோ இருக்கவில்லை என்று பொருள் படாது. தான் கண்ட இந்தியாவில் அடிமை நிலை என்னும் நிலையம் அறியப்படாதது என்று மெகஸ்தனிஸ் கூறுகிறார். அவர் கிரேக்கர் ஆகையால் அந்நாட்டில் இருந்த மாதிரி அடிமைநிலை இன்மையால் அடிமை நிலையே இல்லை என்று கூறினார் போலும். வெ. கனகசபையார் "அடிமைநிலை என்பது தமிழர் என்றுமே அறியாதது. இவ்வாதி காலத்தில் அவர்களுடைய உயர்தரக் கலாசாரத்தை நிறுவ வலுத்த சான்றுகள் உள்ளன" என்றார். வி.ஏ.ஸ்மித், கனகசபை கூறியதையே தாமும் கூறி, "அடிமை நிலை தமிழர் அறியாதது என்று கூறுவர்" என்றார். இக்கூற்றுகள் மிகைக் கூற்றுகளே. இழி நிலையில் இருந்த வேளாண்மை கூலிக்காரர்கள் நிலைமை ஆங்கில சாக்சானிய, "மேனர்"களிலிருந்த உழவர்கள் நிலையைவிட உயர்ந்ததாக இராது[6] என்பார் ந. சுப்பிரமணியன்.

புலையர்

இந்தக் கருத்திற்கு அரண் சேர்ப்பது போல உள்ளது, மக்களை அக்காலத்துப் பாகுபடுத்திக் கூறும் முறை. பாணர், பறையர், துடியர், கடம்பர்

5. வாழ்வியற் களஞ்சியம், தொகுதி-1, த.ப. கழகம், தஞ்சாவூர், 1986. ப. 220.
6. ந. சுப்ரமணியன், சங்ககால வாழ்வியல், நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், சென்னை, 1986.

என்பார் ஒருசேரப் புலையர் என்று வழங்கப்பட்டனர். இவர்களை இழிசினர், இழிபிறப்பாளர் என்று குறித்துள்ளமை சமூகத்தில் இவர்களின் நிலையைக் காட்டப்போதுமான சான்றாகும்.

> இழிப்பிறப்பாளன் கருங்கை சிவப்ப
> வலிதுறந்து சிலைக்கும் வன்கண் இருந்துடி (புறம். 170)

> துடியெறியும் புலைய
> எறிகோல் கொள்ளும் இழிசின (புறம். 287)

என்னும் பகுதிகளால் இவர்கள் சமூகத்தின் மிகக் கீழ்ப்படியில் இருந்தவர்கள் என்று கருதலாம். இடுகாட்டில் செய்யும் கிரியைகளைப் புலையர்கள் செய்தமைக்கு புறம். 360 சான்றாக அமையும். எனவே இன்றுபோல அன்றும் புலையர் பிணம் சுடும் கடமையை மேற்கொண்டிருந்தமை தெளிவு.

கொண்டி மகளிர்

சங்க இலக்கியங்கள் வாயிலாக அந்தப்புரத்திலிருந்த மகளிர் உரிமை மகளிர் என அழைக்கப்பட்டமை அறிகிறோம். போரின்போது சிறைபிடிக்கப்பட்ட பெண்களும் அந்தப்புரத்தில் இருந்தனர். பட்டினப்பாலையில் அத்தகு மகளிர் பற்றிய செய்திகளைக் காண்கிறோம். இவர்கள் "கொண்டி மகளிர்" எனப்பட்டனர். இவர்களின் நிலை, அடிமைகளின் நிலையினை விட மோசமாகக் காணப்பட்டது. இம்மகளிர் பொதுக்குளங்களில் குளித்தனர். கடவுள் தறி அல்லது கந்து நடப்பட்ட திருக்கோயில்கள் இருந்த பொதியில் அல்லது மன்றம் எனப்பட்டவற்றில் மெழுகிடுதல் போன்ற பணிகளைச் செய்து வந்தனர்.

அடியோர் - வினைவலர்

ஐந்திணை ஒழுக்கத்தில் தலைமக்களாய் விளங்குபவர்கள் அறிவும், செல்வமும் உடை நன்மரபினராவார். அன்னோர் கைக்கிளை, பெருந்திணை ஒழுக்கங்களில் ஈடுபடுதல் பொருந்தாமை பற்றி அவ்வொழுக்கங்களில் (கைக்கிளை, பெருந்திணை) தலைமக்களாய்ப் பாடப்படுவோர் ஏவுந்தொழில் செய்யும் மரபினரும், அடிமை புரிவோராய் வாழ்வோருமே ஆவர்.

> அடியோர் பாங்கினும் வினைவலர் பாங்கினும்
> கடிவரை இலபுறத்தென்மனார் புலவர் (தொல். அகத். 23)

அடியோர் என்பவர் தமக்கென நிலையான பொருளோ, தொழிலோ இன்றிச் செல்வரிடமிருந்து அங்கேயே உண்டுடுத்தோ அல்லது நாட்கூலி பெற்றோ அச்செல்வர் தொழிலுக்கு அடிப்படையாய் இருப்பவர். கிளைகளைத் தாங்கும் அடிமரம் போலிருந்து அச்செல்வர் தொழிலை முடிப்பர்.

வினைவலர் என்பவர் ஆண்டுக் கூலியாய் செல்வந்தர்களிடமிருந்து தொழில் செய்வோராவர். அந்நாளில் ஆண், பெண் இருபாலரினும் அடியார் வினைவலர் இருந்தனர்.[7]

மூவகைப் பாகுபாடு

பொது நிலையில் பண்டைத் தமிழர் இடம் பற்றி வேட்டுவர், ஆயர், உழவர், நுளையர், எயினர் எனவும், அகவொழுக்கம் பற்றி வெற்பன், அண்ணல், மகிழ்நன், துறைவன், விடலை எனவும், தொழில் பற்றி அந்தணர், அரசர், வணிகர், வேளாளர், அடியோர், வினைவலர் எனவும் மூன்று பிரிவாகப் பகுக்கப்பட்டனர்.[8]

சிலம்பும் - குறளும் செப்புவன

குடிமுதல் சுற்றமும், குற்றிளையோரும்
அடியோர் பாங்கும் ஆயமும் நீங்கி

எனவரும் சிலப்பதிகார அடிகள் உள்ளும் குற்றிளையோர் ஏவலரையும், அடியோர் அடிமைகளையும் குறிக்கும் என்பர். புறநானூற்றில் வரும் "அடியுறை" (புறம். 67) என்னும் சொல்லும் விலைக்குக் கொள்ளப்படும் அடிமைகளைக் குறிக்கும் சொல்லாகவே இருக்கக் கூடும்.

ஒப்புரவினால் வரும் கேடெனின் அஃதொருவன்
விற்றுக்கோள் தக்கதுடைத்து (220)

எற்றுக்குரியர் கயவர் ஒன்றுற்றக்கால்
விற்றற் குரியர் விரைந்து (1080)

மடிமைக்குடிமைக்கண் தங்கின் தன் ஒன்னார்க்
கடிமை புகுத்தி விடும் (608)

என்ற திருக்குறட்பாக்களில், வேறு பொருள்களைக் குறித்து எழுதும் போது "விற்றல்", "அடிமை புகுதல்" என்பன இடையே, குறிக்கப்படுகின்றன. அடிமைகளைக் குறித்தும் அவர்கள் எவ்வாறு ஆளப்பட வேண்டும் என்பதைக் குறித்தும் வள்ளுவர் தெளிவாக எங்கும் எக்கருத்தையும் கூறவில்லை. கயவரே விற்றற்குரியவர் என வள்ளுவர் கூறுவதனால் பொதுவாக மக்கள் அடிமையாக விற்கப்படும் முறையை அவர் விரும்பவில்லை எனக் கொள்ளலாம்.[9]

---

7. விசி. சசிவல்லி, பண்டைத் தமிழர் தொழில்கள், உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை, 1989, ப. 10.

8. மேலது, ப. 6

9. காமாட்சி ஸ்ரீனிவாசன், குறள் கூறும் சமுதாயம், ம.கா.ப. கழகம், மதுரை, 1975, பக். 142-143.

பண்ணை முறை

கிராமச் சமுதாயத்தோடோ தனிப்பட்ட மேல்சாதியார்களின் வீட்டோடோ பிணைக்கப்பட்ட உழைப்பாளர்களே பயிர்த் தொழில் செய்தனர். அவர்களுடைய "ஒப்பந்தம்" என்பது தனிப்பட்ட மேல்சாதியாரோடோ மேல்சாதிச் சமூகத்தோடோ பிணைக்கப்பட்டுள்ள பிற கிராமப் பணியாளர்கள் மற்றும் கிராமக் கைவினைஞர்களுடைய ஒப்பந்தம் போன்றதே. நாவிதன், வண்ணான், தோட்டி போன்ற கிராமப் பணியாளர்கள் தங்கள் தொழில் ரீதியான குறித்த சாதிக்குழுவைச் சார்ந்தவர்கள். இவர்கள் கிராம சமூகத்திற்குத் தங்கள் பணியைச் செலுத்துகிறார்கள். இதேபோல தச்சர், கொல்லர், குயவர், நெசவாளர் போன்ற கைவினைஞர் சாதியினர் கிராம உற்பத்திக்கும் உபயோகத்திற்கும், தேவையாக துணைப்பொருட்களை வழங்குகிறார்கள்.

இப்படி ஒவ்வொரு தன்னிறைவுக் கிராமமும் தன் எல்லைக்கு உள்ளேயே இரண்டு அல்லது மூன்று சுற்றுக்களைக் கொண்டிருந்தது. இச்சமூக அமைப்பைத்தான் "பண்ணைமுறை" என்று மானுடவியலார் குறிப்பிடுவர். பண்ணைமுறையில் மேல்சாதியாரின் ஒவ்வொரு குடும்பமும் கைவினைஞர், பணியாளர், விவசாயக்கூலி ஆகியோரின் ஒவ்வொரு குடும்பமும் ஒன்றோடொன்று பிணைக்கப்பட்டிருக்கும். இந்த ஒப்பந்தம் கிராம மரபுக்கு உட்பட்டது. வழிவழியாகப் பேணப்படுவது. இருபிரிவினரின் உரிமைகளையும் கடமைகளையும், நுணுக்கமாக வெளியிடுவது. எழுதப்பட்ட சட்டமாகவும் அது நிலவி இருந்தது. அதாவது உழைப்பாளர்கள் தங்கள் உழைப்பையும், உற்பத்திப் பொருளையும் கிராம சமுதாயத்திற்கு வழங்க வேண்டும். அதற்காக ஈடாக அவர்களது தினசரி உணவுத் தேவையை நிறைவு செய்யும் வகையில் பண்ணையாரின் அறுவடையில் ஒருபங்கு அல்லது அடிப்படைத் தேவையை நிறைவு செய்யும் வகையில் உழுது பயிரிடத் துண்டு நிலம், வீடு கட்டிக் கொள்ளக் காலி மனை, கால்நடைகளுக்குப் பொது நிலத்தில் புல்லறுக்கும் உரிமை ஆகியன வழங்கப்படுவர். இவ்வாறு பண்ணைமுறை என்பது கிராமப் பொருளாதார உற்பத்தி உறவுமுறையை வெளிப்படுத்தியது.[10]

பல்லவர் காலத்தில் அடிமை நிலை

பல்லவ நாட்டில் பெரும்பாலான கிராமங்களில் பயிர்த் தொழில் செய்யப்பட்டது. அங்கிருந்த மக்களில் பெரும்பாலோர் நிலவுடைமை யாளர்களும், குத்தகைக்காரார்களுமாம். உழவர்கள், 'குடும்பி', 'குடி', 'குடிமக்கள்' என்று அழைக்கப்பட்டனர். நந்திவர்மன் காலத்திய உத்திரமேரூர்க் கல்வெட்டு இவர்களை "அகம்படி உடையார்கள்" என்று

10. மாரியப்பன், தமிழக வரலாறு (ஒரு சமூக பொருளாதார கண்ணோட்டம்) காவ்யா, பெங்களூர், 1984, ப. 27.

அழைக்கின்றது. இந்த உழவர்கள் மண்ணால் சுவர் எழுப்பப்பட்ட எளிய கூரை வீடுகளில் வாழ்ந்தார்கள். உறுதி வாய்ந்த சுட்ட செங்கற்களால் சுவர் அமைத்து மேலே ஓடு வேய்ந்து வீடுகட்டி வாழ்வது ஆடம்பரமானது என்று கருதப்பட்டது. அப்படிப்பட்ட வீடுகளை, அதாவது, சுட்ட செங்கற்களைக் கொண்டு வீடுகளைக் கட்ட அரசாங்கத்திடமிருந்து முன் அனுமதி பெற வேண்டும்; அதிகமான தொகையை வரியாகச் செலுத்த வேண்டும் பிரம்ம தேய - தேவதான கிராமங்களில் அப்படிப்பட்ட வீடுகளை அரசாங்க அனுமதி இல்லாமல் கட்டலாம்[11] என்ற குறிப்பில் இருந்து, பல்லவர்காலத்தில் நிலவிய அடிமை முறையினை அறிகிறோம். பல்லவர் காலத்திய கல்வெட்டுக்களில் பிராமணர்களைப் பற்றியும், அரசர்களைப் பற்றியும் ஏராளமான செய்திகள் காணக்கிடக்கின்றன. ஆனால், வைசியர்களைப் பற்றியோ, வேளாளர்களைப் பற்றியோ கல்வெட்டுக்களில் அத்தகைய குறிப்புகள் காணக்கிடைக்கவில்லை[12] என்பதும், சமுதாயத்தின் மேல்தட்டு மக்களை அரசு போற்றிய பாங்கினைப் புலப்படுத்தும்.

கணிகையர்

அரசவையில் நாட்டியம் இடம்பெற்றதைத் தவிர, கோயில்களிலும் நாட்டியம் இடம் பெற்றது. இவை, முழுக்க முழுக்க பக்திப் பாடல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு நிகழ்ந்தன. வழிபாட்டு நேரங்களிலும் திருவிழாக்களின் போதும், நடனமாடுவதற்காக அடிமைகள் நியமிக்கப்பட்டிருந்தனர் என்பதைக் காஞ்சிபுரம் முத்தீஸ்வரர் கோயில் கல்வெட்டும், திருவொற்றியூர் கோயில் கல்வெட்டும் உறுதிப்படுத்துகின்றன. இவர்கள் மாணிக்கத்தார் எனவும், கணிகையர் எனவும் அழைக்கப்பட்டனர். ருத்திர கணிகையர் என்போர் சிவன் கோயில்களோடு தொடர்புடையவர். சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரின் துணைவியார் பரவையார் ருத்திர கணிகையார் குடும்பத்தைச் சார்ந்தவர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.[13] இந்த அடிகள்மார்களுக்குக் கோயில் அதிகாரிகள் உணவுப்பொருட்களை வழங்கினர். மற்றும் இவர்களுக்கு கோயில்களில் தொண்டு புரிந்த தவசிகள் உணவு அளித்தனர். இறை உணர்வு மேலோங்கிய நிலையில் நாட்டியத்தை இரசித்தவர்கள் நாளடைவில் பாலியல் உணர்வுக்கு அடிமையாகி நாட்டியப் பெண்களை இழிவுபடுத்தினர். அவர்கள் "தேவதாசிகள்" என்றும் "தேவரடியார்கள்" என்றும் அழைக்கப்பட்டனர்.

---

11. C. Minakshi, "Administration and Social Life under the Pallavas", University of Madras, 1938, p. 138.
12. Ibid. p. 165.
13. Ibid. pp. 177-178.

சுந்தரர் வரலாறு

அடிமைகளை விற்பதைக் குறிக்கும் ஆவணங்கள், "ஆள்விலைப் பிரமாண இசைவுச் சீட்டு" என்று அழைக்கப்பட்டன. தான் மட்டுமின்றித் தன் வழி வருவோரையும் அடிமைப்படுத்துகின்ற முறைமை அக்காலத்தில் இருந்தது. "யானும் என்பால் வரும் முறை மரபுகளோடும், வழித் தொண்டு செய்தற்கு ஓலை இருமையால் எழுதி நேர்ந்தேன்" என்று சுந்தரரை அடிமையாகக் கொண்ட, திருவெண்ணெய் நல்லூர் அந்தணருக்கு சுந்தரருடைய பாட்டனார் ஓலை எழுதிக் கொடுத்ததாகப் பெரிய புராணம் தெரிவிக்கிறது. இதன் வாயிலாக, பின்னிட்ட சந்ததியாரையும் சேர்த்து ஆளடிமை ஓலை எழுதித் தந்த வழக்கம் அக்காலத்தில் நிலவியது எனக் கருதலாம்.[14] மேலும், மேல்சாதியினருக்குக் கீழ்ச்சாதியினர் அடிமைப்படுகின்ற நிலை மட்டுமின்றி அந்தணருக்கு மற்றோர் அந்தணர் அடிமையாதல் உண்டு என்றும் அறிகின்றோம்.

சோழர் காலத்துச் சூழல்

சோழர் காலத்தைப் பொறுத்த வரையில் அடிமைகள் தோன்றிய விதங்கள் நான்கு என, மா. பாலசுப்பிரமணியன் கருதுகிறார். *1.* போரில் பிடிக்கப்பட்டவர்கள், *2.* அடிமைகளைக் கோயில்களுக்கு அர்ப்பணித்தல், *3.* பஞ்சம் பிழைக்க அடிமைகளாதல், *4.* அரசினர் ஏற்படுத்திய அடிமைகள் என வகைப்படுத்துகிறார் அவர்.[15]

போரில் பிடிக்கப்பட்டவர்கள்

போர்க்காலங்களில் ஆயிரக்கணக்கான ஆட்களைச் சோழ மன்னர்கள் சிறைபிடித்தார்கள். முதலாம் இராசேந்திரன் ஒன்பது இலட்சம் இராணுவ வீரர்களைப் பயன்படுத்திப் பல்லாயிரக்கணக்கான மக்களை, குறிப்பாக இளம் பெண்களைச் சிறைபிடித்தான் என்று *1007*-ஆம் ஆண்டுக்குரிய சாளுக்கிய ஹோட்டூர் கல்வெட்டுத் தெரிவிக்கிறது. சோழ மன்னனுடைய உணவு அருந்தும் இடத்தில் மூவாயிரம் பெண்கள் நாள்தோறும் முறை போட்டுச் சேவை செய்தார்கள் என்று கூறும் வெளிநாட்டுக்காரரின் செய்திகள் அடிப்படையில் சோழர் அரண்மனையில் 'குடிமக்கள்' என்ற சங்க காலத்திய அடிமை முறையைச் சார்ந்த பணியாள் அடிமைகள் காணப்பட்டனர் எனக் கணிக்கலாம். இவ்வாறு காணப்பட்ட அடிமைகள் போர்களில் பிடிக்கப்பட்ட வெளிநாட்டுக் கைதிகளே என்று கொள்ளுதல் பொருத்தமானதே.[16]

---

14. கே.கே. பிள்ளை, தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும், தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை, பக். *332-333.*

15. மா. பாலசுப்ரமணியன், சோழர்களின் அரசியல் கலாசார வரலாறு, பாகம் - II, தமிழ்நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை, *1979* ப. *234,*

16. மேலது, ப. *236.*

அடிமைகளைக் கோயில்களுக்கு அர்ப்பணித்தல்

நந்திவர்ம மங்கலத்து மத்தியஸ்தன் சந்திரசேகரன் என்பான் தன்னுடைய அடிமைப் பெண்கள் மூவரை வயலூர்த் திருக்கற்றளிப் பரமேச்சுவரர் கோயிலில் திருப்பதிகம் பாடுவதற்கும் கவரிப் பெண்களாகத் தொண்டு புரிவதற்கும் கிபி. *948*-இல் அளித்தனன் என்று அவ்வூர்க்கல்வெட்டொன்று அறிவிக்கின்றது.[17] திருநெல்வேலி மாவட்டம் நாங்குநேரி வட்டத்திலுள்ள கருங்குளம் இராச சிம்மேசுவரமுடையார் கோயிலுக்குப் பறை கொட்டும் ஓர் உவச்ச அடிமையை அரசியல் அதிகாரி ஒருவன் கிபி. *1105*-இல் தந்த செய்தி அவ்வூர்க் கல்வெட்டில் காணப்படுகின்றது.[18] இருமுடி சோழத் தெரிந்த வில்லிகள் என்ற படையின் தலைவன் பெரும்பாணப்பாடி நாட்டுப் பாணபுரத்திலிருந்த கணபதி நம்பியாகிய அழகிய பாண்டிய பல்லவரையன் என்பான் கிபி. *1119*-இல் தன் குடும்பப் பெண்கள் சிலரைத் தேவரடியாராகச் சூல இலச்சினையிட்டுத் திருவல்லங் கோயிலில் பணிபுரிந்து வருமாறு விட்டனன் என்று அவ்வூரிலுள்ள முதற் குலோத்துங்க சோழன் *49*-ஆம் ஆட்சியாண்டுக் கல்வெட்டொன்று உணர்த்துகின்றது.[19] எதிரிலி சோழ கங்க நாடாள்வான் என்பவன் கிபி. *1219*-இல் திருமறைக் காட்டுக் கோயிலுக்கு ஆடவர் ஐவரையும் பெண்டிர் ஐவரையும் அவர்கள் பரம்பரையினருடன் ஆயிரம் காசுக்கு விற்ற செய்தி அக்கோயிலிலுள்ள கல்வெட்டொன்றால் புலப்படுகின்றது.[20] தஞ்சாவூர் ஜில்லா அச்சுதமங்கலத்திலுள்ள ஒரு கல்வெட்டும் அவ்வூர் மடத்தில் விலைக்கு வாங்கப்பட்ட கல்தச்சன் ஒருவனும், அவன் மனைவியும் அன்னாரின் புதல்வர் நால்வரும் கிபி. *1219*-இல் பணி மக்களாக இருந்தனர் என்று கூறுகின்றது.[21]

பஞ்சம் பிழைக்க அடிமைகளாதல்

மூன்றாம் குலோத்துங்கன் ஆட்சியில், *1201*-இல் தஞ்சைப் பகுதியில் நிகழ்ந்த பஞ்சம் தாங்கமாட்டாமல் திருப்பாம்புரம் கோயிலுக்கு ஒரு வேளாளன் தன்னையும் தன்னுடைய இருபெண் மக்களையும் விற்றுக் கொண்டு அடிமையான அளவில் தன் குடும்பத்தோடு உயிர் பிழைத்தான். தேவதானக் கோயில்கள் பொருளாதார நலிவிலிருந்தும் சமூக விரோதிகளிடமிருந்தும் அரசினரால் நன்கு பாதுகாக்கப்பட்டன. அரசினரால் பாதுகாக்கப்பட்ட இடம் கோயில் என்றளவில் இன்னலுற்ற மக்கள் அடிமைகளாக அடைக்கலம் புகுந்தனர்.[22]

---

17. Ins. 149 of 1936-37; A.R.E. for 1936-37 Part-II, Para-21.
18. Ins. 230 of 1927-28.
19. Ins. 230 of 1921. A.R.E. 1921-22. Part - II Para-19.
20. Ins. 499 of 1904
21. Ins. 409 of 1925.
22. மா. பாலசுப்ரமணியன், மு. சுட். நூல்ப. *237*.

அரசினர் ஏற்படுத்திய அடிமைகள்

குலோத்துங்கனின் ஆட்சியில் *1088*-இல் காளஸ்திக் கோயிலுக்குரிய தேவரடியார்கள் தவறான முறையில் அரண்மனைச் சேவகத்திற்குக் கொண்டு வந்து சேர்க்கப்பட்டார்கள் என்பது கண்டுபிடிக்கப்பட்டு அவர்களைத் திரும்பவும் காளஸ்திக் கோயிலுக்கே குலோத்துங்கன் அனுப்பி வைத்தான். நாகப்பட்டினத்துத் திருக்காரோணக் கணக்கர் இருவர், தம் அடிமைப் பெண்களை "ஆள்விலைப் பிரமாண இசைவுச் சீட்டு" எழுதிச் சூலமங்கலக் கோயிலுக்குக் கி.பி. *1208*-இல் விற்றமை அவ்வூர்க் கல்வெட்டில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது.[23] அவ்விசைவுச் சீட்டில் அப்பெண்கள் தங்களுக்கு "கிரமாகதமாய் வருகின்ற அடியார்" என்று கூறப்பட்டிருத்தல் உணரற்பாலதாம். தஞ்சாவூர் மாவட்டம் மாயூரம் வட்டத்திலுள்ளதும் அட்ட வீரட்டங்களுள் ஒன்றுமாகிய கொறுக்கையில் இரண்டாம் இராசாதிராச சோழன், மூன்றாங் குலோத்துங்க சோழன், மூன்றாம் இராசராச சோழன் ஆகியோர் ஆட்சிக் காலங்களில் திருக்கோயிலுக்கு விலைக்கு வாங்கப்பட்டவர்களும் பரிசிலாகக் கிடைத்தவர்களுமாகிய ஆண், பெண் அடிமைகள் நூற்றுக்கு மேற்பட்டவர்கள் பெயர்கள் வரையப்பட்டிருக்கின்றன.[24]

அடிமை ஆன பட்டினவர்

இலச்சினையைத் தாங்கி, குறிப்பிட்ட இடத்தில் காலமெல்லாம் பணி செய்கின்ற அடிமைகளைப் போலல்லாமல் தங்களுடைய பணிகளை வெளியிடத்தில் மேற்கொண்ட நிலையில் அப்பணிகளின் வருவாயை எஜமானருக்குத் தந்துவிடுகின்ற அடிமைகள் சோழர் காலத்தில் காணப்பட்டனர். இந்த வகைக்குச் சான்றாக முதலாம் ராஜராஜன் காலத்தில் "நாடுகண்காட்சி" என்ற அதிகாரியும், "நாடுவகை" அதிகாரியும் *12* மீன் பிடியாளரின் குடும்பங்களை அடிமைகளாக்கியதைக் கூறலாம். இது *1002*-இல் நடந்தது. பட்டினவர் என்றழைக்கப்பட்ட அந்த *12* குடும்பங்களும் செங்கை மாவட்டம் திருவாதந்தை என்ற இடத்துக்குரிய கோயிலின் ஸ்ரீவராகத் தேவர் என்ற மூலவருக்கு அடிமைகளாக்கப்பட்டனர். இவ்வடிமைகள் தங்களுடைய நெய்யும் தொழிலிலிருந்தும், மீன் பிடித்தலிலிருந்தும் வருகின்ற வருவாயில் கழஞ்சுப் பொன்னைக் கோயிலுக்கு வழங்க வேண்டும். ஆண்டுக்கு இருமுறை நடக்கின்ற கோயில் திருநாட்களுக்குரிய பணிகளை மேற்கொள்ள வேண்டும். இத்திருவிழாக்களில் ஒன்று இராஜராஜனின் பிறந்த நாளான ஆவணிச்சதயத் திருநாள் என்பதும் அது நடந்த ஏழு நாட்களில் பட்டினவர் தங்கள் உழைப்பையும், உடைமைகளையும் கொடுத்தார்கள் என்பதும் சிறப்புச் செய்தியாகும். உற்சவ நாட்களில் கடவுளர்க்குரிய உணவுப் படையல்களை

---

23. Ins. 296 of 1911.

24. Ins. 223 of 1917.

அவர்கள் பிரசாதமாகப் பெற்றார்கள். இவ்வாறு கோயிலோடு பிணைக்கப்பட்டுப் போன இந்த *12* பட்டினவர் குடும்பங்களை அவர்களுடைய பணிகளை மேற்கொள்ள வைக்க வேண்டிய அதிகாரத்தைச் செலுத்துகின்ற பொறுப்பை, திருவாதந்தை ஊரிலுள்ள 'சபா' என்ற பிராமணரின் ஊராட்சி மன்றமும், 'ஊர்' என்ற ஏனையோரின் ஊராட்சி மன்றமும் ஏற்றுக் கொண்டிருந்தன. இந்த அடிமை முறை ஏற்பாட்டை முன்னின்று செய்த அரசாங்க அதிகாரிகள் இருவர். இரண்டு ஊராட்சி மன்றங்கள், கோயில் அதிகாரிகள் ஆகியோர் அரசு, மக்கள், தெய்வம் என்று மூன்று சக்திகளையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தினர். இவ்வாறு கொத்தடிமைத்தனம் அம்மூன்று சக்திகளின் ஏகோபித்த வற்புறுத்தலுக்குட்பட்டுச் சோழர் கால தமிழக வரலாற்றின் கருமை படர்ந்த பகுதிக்குரியதாகக் காணப்பட்டது.[25]

எதிர்ப்புணர்வு

கொத்தடிமைக் கொடுமை தாங்காது கோயில்களை விட்டு ஓடிச் சென்ற அடிமைகளைத் திரும்பவும் பிடித்து வந்து அவர்களைத் தண்டித்து மீண்டும் அடிமைகளாக அவர்கள் வேலை செய்ய வைக்கப்பட வேண்டும் என்ற உத்தரவை மூன்றாம் குலோத்துங்கள் பிறப்பித்தான் என்று திருச்செங்காட்டாங்குடி கோயில் கல்வெட்டு கூறுகிறது. வயிராதராயன் *1208*-இல் திருவாலங்காட்டு கோயிலுக்குரிய மடத்திற்கு விற்ற அடிமைகள் கோயில் அதிகாரிகளான ஸ்தானப்பட்டார் என்பவர்களை எதிர்த்து முரண்படத் தொடங்கினர். அடிமைகளும் வாழ்வின் அழிநிலையை ஏற்றுக்கொள்ளாத முறையில் எதிர்ப்புத் தெரிவித்தனர் என்பது மேற்சொன்ன செய்தியிலிருந்து புலப்படுகிறது.[26]

நாயக்கர் காலத்தில் நாட்டு நிலை

நாயக்கர் ஆட்சி தமிழகத்தில் நடைபெற்ற போது அடிமை முறை நிலவி இருந்தது என்பதற்குச் சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன. பண்ணையாள் என்பவன் கிராமங்களில் பயிர்த் தொழில் புரிபவன். அடிமைகள் என்போர் நகர்ப் புறங்களில் நிலப் பிரபுக்களின் வீடுகளில் பணிபுரிவோர். பண்ணையாள் நிலத்தோடு தொடர்புடையவன். அடிமை தன் முதலாளியோடு தொடர்புடையவன். அப்துல் ரசாக், நிக்கேலோ, டைகாண்டி மற்றும் பார்போசா இவர்களுடைய குறிப்புகளிலிருந்து அடிமை முறை நாயக்கர் ஆட்சிக்காலத்தில் நிலவி இருந்தமையை அறிந்து கொள்ளலாம்.[27] அடிமைகள் பலவகைகளில் உருவாயினர். சிலர் தம்மைத் தாமே விற்றுக் கொண்டனர்.

25. மா. பாலசுப்பிரமணியன், சோழர்களின் அரசியல் கலாசார வரலாறு, பக். *238-239.*

26. மேலது, ப. *239.*

27. T.V. Mahalingam, Administration and Social Life under Vijayanagar, University of Madras, 1975, p. 10.

சந்ததியினரையும் அடிமைகளாக்கினர். கடன் பெற்றுக் கொண்டு திருப்பிச் செலுத்த முடியாதவர் கடன் கொடுத்தவருக்கு அடிமையாயினர். போர்க் கைதிகளாகப் பிடிக்கப்பட்டு வந்தவர்கள் அடிமையாயினர். 1930-ஆம் ஆண்டு தென்னகத்தில் நிலவிய கொடிய பஞ்சத்தால் பல குடும்பங்கள் அடிமையாயின.

சதி

சோழர் காலத்தில் கோயிலுக்குப் பெண்கள் தானமாக அளிக்கப்பட்டது போலவே நாயக்கர் காலத்திலும் பெற்றோர் சிலர் தங்கள் பெண்களைக் கோயிலுக்குத் தானமாக அளித்தனர். அதன் அடையாளமாக ஒரு சிறப்பு நிகழ்ச்சி செய்து அப்பெண்களின் நெற்றியில் பொட்டுக் கட்டி விடுவர். திருவாரூர் கோயில் விழாவில் அப்படிப்பட்ட தேவரடியார் ஆடிச் சென்றதை "இம்மானுவேல் டி லைக்கா" என்ற அடிகளார் குறிப்பிடுகின்றார்.[28] அடுத்ததாக உயர்குடி மக்களிடம் பல பெண்களை மணக்கும் பழக்கம் இருந்ததும் இங்குக் கருதத்தக்கது. திருமலை நாயக்க மன்னனுக்கு 200 மனைவியார் இருந்தனர். கிழவன் சேதுபதிக்கு 47 மனைவியர் இருந்தனர். இவ்வுயர் குடி மகளிரிடம் உடன் கட்டை ஏறும் வழக்கமும் காணப்பட்டது. திருமலை நாயக்க மன்னன் இறந்த போது அவனது 200 மனைவியர் உடன்கட்டை ஏறியதாக அறிகிறோம்.[29] அரச குடுபத்தினர் மட்டுமே உடன்கட்டை ஏறுவதாக நாம் கருதிக் கொண்டிருக்கும் கருத்துக்கு மாறாக நடுத்தரக் குடும்பத்தினர் கணவன் இறந்த பிறகு உடன்கட்டை ஏறி உயிர் துறந்ததைப் பல இடங்களில் நேரில் பார்த்தாக பாதிரிமார் விவரித்து இருக்கின்றனர். சில பெண்கள் உடன்கட்டை ஏறத் தமக்கு விருப்பம் இல்லை என்றாலும் மற்றவர் வற்புறுத்தலுக்காக உடன்கட்டை ஏறி இறந்திருக்கின்றனர். 1817-இல் ஏறத்தாழ 706 இடங்களில் உடன்கட்டை ஏறிய பெண்டிர் நிகழ்ச்சியைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார், அப்பேதுப்வா என்ற அறிஞர்.[30]

ஆங்கிலேயர் ஆட்சிக் காலத்தில் அடிமை முறை பெற்ற உருமாற்றம்

நாடு முழுவதும் பண்ணை அடிமை முறை நிலவி வந்தாலும் மாவட்டத்திற்கு மாவட்டம், சில வேறுபாடுகள் காணப்பட்டன. 19-ஆம் நூற்றாண்டுத் தொடக்கத்தில் இந்த அடிமை முறை நாட்டின் பல பகுதிகளில் பரவி இருந்தாலும் நாளடைவில் இம்மாநிலத்தில் பண்ணை அடியாட்களின்

28. க.ப. அறவாணன், தமிழர்மேல் நிகழ்ந்த பண்பாட்டுப் படையெடுப்புகள், தமிழ்க்கோட்டம், சென்னை, 1989, ப. 252.

29. ஆ. இராமகிருஷ்ணன், தமிழக வரலாறும் தமிழர் பண்பாடும், சர்வோதய இலக்கியப் பண்ணை, மதுரை, 1983, ப. 276,

30. க.ப. அறவாணன், முகட்.நூ. ப. 253

எண்ணிக்கையில் ஒரு வீழ்ச்சி காணப்பட்டது. *1819*-ஆம் ஆண்டில் செய்யப்பட்ட ஆய்வு சில விவரங்களைத் தருகிறது. விவசாயத் தொழிலாளர்களின் தேவை அதிகரிப்பு, அவர்களின் பாதுகாப்பின்மை, நடைபெற்ற போர்களினால் முதலாளிகளும், தொழிலாளர்களும் அவர்கள் வசித்த கிராமங்களில் இருந்து இடம் பெயர்ந்தமை முதலிய காரணங்களால் பண்ணை அடியாட்களின் எண்ணிக்கை குறைந்தது. தென்னாற்காடு, தஞ்சை, திருச்சி, திருநெல்வேலி முதலான மாவட்ட ஆட்சியாளர்கள் அனுப்பிய குறிப்புகள் பண்ணை அடியாள் முறை அழியாமல் நிலவி வருகின்றது என்கிற உண்மையைக் கூறுகின்றன. மதுரையிலும், வட ஆற்காட்டிலும் சில அடிமைகள் உள்ளனர் என்றும், சேலத்தில் பண்ணை அடியாட்கள் முறையின் அடிச்சுவடு இல்லை என்றும் பஞ்ச காலத்தில் சிறு பிள்ளைகள் பெற்றோரால் விற்கப்படுகின்றனர் என்றும் அறிக்கை தெரிவிக்கின்றது. கோவை மாவட்டத்தில் இந்தப் பண்ணை அடிமைகள் நிலத்தோடு சேர விற்கப்படுகிறார்கள் என்றும் அறிக்கை கூறுகிறது.[31]

விவசாயத் தொழிலாளி - பண்ணையாள் - வேறுபாடு

பொருளாதார நிலையைப் பொறுத்த வரையில் விவசாயத் தொழிலாளர்களுக்கும், பண்ணை அடியாட்களுக்கும் நுண்ணிய வேறுபாடு இல்லை. வெளிப்படையாகத் தெரியக் கூடிய வேறுபாடு ஒன்று உண்டு. அது என்னவெனில் விவசாயத் தொழிலாளர்கள் அந்தப் பயிர்ப் பருவம் முடிந்ததும் தங்கள் முதலாளிகளை விட்டு வேறு இடங்களுக்குச் செல்ல முடியும். பண்ணை அடியாள்கள் அப்படிச் செய்ய முடியாது. ஆனால், நடப்பில் விவசாயத் தொழிலாளி தன் முதலாளியிடம் முன் பணமாக ஒரு தொகையைப் பெற்றுக் கொள்வதால் அவனும் பண்ணையாளுக்கு உள்ள சுதந்திரத்தையே பெறுகின்றான். நிலத்தோடு சேர வாங்கப் பெற்ற பண்ணையாள் அந்த நிலத்தைப் பயிரிடுகின்ற உரிமையைப் பெறுகின்றான். விவசாயத் தொழிலாளர்களுக்கு அந்த உரிமை இல்லை. பண்ணை அடியாள் குடி இருக்க ஒரு குடிசையும், படியாக சில தானியங்களும், ஆண்டிற்கு இரண்டு உடைகளும், எப்போதேனும் ஒரு போர்வையும், ஒரு ஜோடி செருப்புகளும் வழங்கப் பெற்றான். முதலாளியின் இல்லத்தில் நடைபெறுகின்ற சடங்குகளின் போதும், விழாக்களின் போதும் வழக்கமான சில பரிசுப் பொருள்களைப் பெற்றான். நிலத்தோடு சேர வாங்கப்பெற்ற இந்தப் பண்ணை அடியாள் நிலம் விற்கப்பட்ட போது மற்றொருவனுக்கு இவனும் விற்கப்பெற்றான். விவசாயத் தொழிலுக்கு ஆட்கள் கிடைப்பது கடினமாக இருந்த காலத்தில் கூடத் தென்னாற்காடு மாவட்டத்தில் ஒரு குடும்பத்தின் விலை *10*

31. A. Sarada Raju, Economic conditions in the Madras Presidency (1800-1850), University of Madras, 1941, pp. 272-273

வராகனிலிருந்து *50* வராகன் வரை சென்றது. திருச்சியில் ஓர் அடிமையின் விலை சராசரியாக *20* ரூபாயாக இருந்தது.[32]

விதிக்கப்பட்ட தடைகள்

பண்ணை அடியாட்கள் வளர்ச்சியைத் தடை செய்வதற்காக அரசாங்கம் பல்வேறு ஒழுங்கு விதிகளையும், அவசரச் சட்டங்களையும் அவ்வப்போது இயற்றிக்கொண்டே வந்தது. *1789*-இல் கிழக்கிந்திய கம்பெனி அடிமைகளை ஏற்றுமதி செய்வதோ, போரில் இருந்து வீரர்களைப் பிடித்து வந்து அடிமையாக்குவதோ கூடாது என்று தடை விதித்தது. *1811*-இல் அடிமைகளை இந்தியாவில் கொண்டுவந்து இறக்குவதற்குத் தடை விதிக்கப்பட்டது. *1819*-இல் வருவாய் பாக்கிக்காக அடிமைகள் விற்கப்படக் கூடாது என்று ஒரு சட்டம் பிறப்பிக்கப்பட்டது. *1832*-இல் ஒரு மாவட்டத்திலிருந்து மற்றொரு மாவட்டத்திற்குப் பண்ணை அடியாள் விற்கப்படக் கூடாது என்று ஒரு சட்டம் வந்தது. ஆனால், இந்த ஒழுங்கு விதிகளும், அவசரச் சட்டங்களும் எதிர்பார்த்த வெற்றியை ஈட்டித் தரவில்லை.[33]

அடுத்த படியாக *1840*-இல் இந்தியாவில் அடிமைகள் நிலை என்ற தலைப்பில் ஒரு ஆய்வறிக்கை தயாரிக்கப்பட்டது. அவ்வாய்வறிக்கையிலிருந்து *1843*-ஆம் ஆண்டு அடிமைகளை விற்பதும், வாங்குவதும் சட்டப்படி குற்றமாகும் என்று சட்டம் பிறப்பிக்கப்பட்டது என்றாலும் தஞ்சாவூர், திருநெல்வேலி, திருச்சி மாவட்டங்களில் இம்முறை முற்றிலும் ஒழியவில்லை. பணப் பொருளதாரத் தோற்றம் பண்ணையாட்களைக் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக, கூலித் தொழிலாளர்களாக்கியது. நிலங்களுக்கு விதிக்கப்பட்ட பெருத்த நிலவரி உழவர்களைத் தங்கள் குடும்பங்களோடு விவசாயத்தில் ஈடுபடுமாறு தூண்டுவது மற்றும் இந்து மதத்தில் இருந்து இஸ்லாமிய மதத்திற்கு மாற்றுவது என்ற நிலை பண்ணையாட்கள் முறையில் வீழ்ச்சியை ஏற்படுத்தியது. மற்றும் நகர்ப் புறங்களிலும் தோட்டங்களிலும் மிகுதியான கூலி வழங்கப்பட்ட காரணத்தால் பண்ணையாட்கள் தங்கள் இல்லங்களை விட்டு வெளியே புறப்படத் தயாராயினர். ஆனால், பல பண்ணையாட்கள் தங்கள் முதலாளியிடம் கொண்ட அன்பினால் வெளியே புறப்படவில்லை என்றாலும் *19*-ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் பண்ணை அடியாள் முறை முழுவதுமாக மறைந்தது.[34]

கொத்தடிமை முறை

அடிமை முறை மறைந்தவுடன் அதனை ஒத்த கொத்தடிமை முறை இந்தியாவிலும், வேறு பல நாடுகளிலும் இருந்தது வந்தது. நிலத்தில்

---

32. Ibid. pp. 270-271.

33. Ibid. p. 274

34. Ibid. p. 276

பாடுபடும் பண்ணை ஆட்கள் வறுமை காரணமாகத் தத்தம் நிலச் சொந்தக்காரரிடம் கடன் வாங்கும் பொழுது அவர் பணியாளிடமிருந்து 'கொத்தடிமை ஒப்பந்தம்' ஒன்று செய்து கொள்வார். இந்த ஒப்பந்தத்தின் படி பணியாள் நில உரிமையாளர் வீட்டிலும், நிலத்திலும் ஊதியமின்றி உழைப்பார்.[35] ஒரு கொத்தடிமை இறந்துவிட்டால், அவன் சந்ததியினர் உடமையாளனுக்கு அடிமைகள் போல் உழைப்பர். பணம் கடன் வாங்குபவர்கள் பொதுவாகப் படிக்காதவர்களாக இருப்பர். மேலும், எவ்வளவு தொகை தமக்கு வழங்கப்பட்டதாகக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது என்பதை அறியமாட்டார்கள். அப்படிக் குறிக்கப்பட்ட தொகையும் தொகை கொடுக்கப்பெற்றதை விடக் கூடுதலானதாகவே ஏமாற்று வேலையாகக் குறிக்கப்பட்டிருக்கும். மேலும் அரசாங்கமும் பலவீனப்பட்டுப் போனவர்களுக்கு உறுதுணையாக இருப்பதில்லை. கடன் பெற்றவன் தன்னுடைய எதிர்ப்பினைக் காட்ட முடியாது. காரணம் அதிகாரக் கட்டமைப்பு எல்லாம் பணம் வழங்கும் முதலாளிக்குத் துணைபோகின்ற வகையில் தான் உள்ளன. ஏழ்மையும், தாழ்ந்த நிலையும் படிப்பறிவின்மையும் கடனாளியை மேலும் எழ முடியாத பள்ளத்தில் தள்ளி விடுகின்றன. இதுதான் இந்நாட்டில் கொத்தடிமை முறையில் அமைந்து கிடக்கிற அடிமை முறையின் நடைமுறையாகும்.[36]

கொத்தடிமை தன் தலைவரிடமிருந்து தன்னை விடுவித்துக் கொள்ள விரும்பினாலும், அவனால் அப்படிச் செய்ய முடியாது. ஏனெனில் அவனுக்கு வேறெங்கும் வேலை கிடைக்காது. மற்ற முதலாளிகளால் கொத்தடிமையாக இவன் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட மாட்டான். மேலும், பணி செய்துகொண்டிருக்கும் இடத்திலிருந்து அவனால் அப்படி நகர முடியாது. இப்படி அவன் ஒரே இடத்தில் வேலை செய்யக் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்றான். அவனுடைய வாழ்நாள் முழுவதும் வேலை செய்தும் அவன் வாங்கிய கடனுக்காக அவன் குடும்பத்தார் வேலை செய்ய வேண்டி வருகிறது. அவன் முதலாளிகள் மிகச் சுலபமாக அவன் குடும்பத்தாரை இந்தக் கொத்தடிமை முறையில் இழுத்துத் தள்ளி விடுகின்றனர்.

ஒரு பெண் தன்னையும் தன் பிள்ளைகளையும் விற்றுக் கொள்வதனையும் கொத்தடிமை என்பர். அதாவது, ஒரு கொத்தாக குடும்பமாக - கூட்டமாக அடிமையாதல் என்பது இதன் பொருள். அந்தப் பெண்ணை அவள் தலைவனைத் தவிர வேறு யாரும் விற்க முடியாது. ஒரு வேளை அவள் தலைவன் இல்லையென்றால் அவளுடைய நல் மாமன் (தாயுடன் பிறந்தவன்) விற்கலாம். தலைவனோ, நல்மாமனோ அவளுக்கு இல்லையென்றால் அவள் "பரதேசிக் கொத்து" என அழைக்கப்படுவாள்.

---

35. வாழ்வியற் களஞ்சியம், தொகுதி - I, தபு கழகம், தஞ்சாவூர், *1986*, ப. *223*
36. Bonded Labour Invisible to official Eyes - "Economic and Political Weekly" - Vol. XI No-45. Nov-6-1976, p. 1754.

அவளுடைய பணிகளை நாட்டாண்மைக்காரர் நிர்ணயிப்பார்; அவளை விற்கின்ற உரிமையும் அவருக்கு உண்டு.[37] மதிப்பில்லாத கழித்துக் கட்டப்பட்ட இந்தக் கொத்தடிமைகளில் பெரும்பாலோர் ஏழைகளில் ஏழைகளாய் உள்ள "தீண்டத் தகாதவர்" என்று மேல் சாதியினரால் புறக்கணிக்கப்பட்ட இனத்தைச் சார்ந்தவர்களேயாவர். இடைக்கால நிலவுடைமை பிரபுத்துவ முறையின் வெளிப்பாடே இக்கொத்தடிமை முறை என்று பலர் கருதுகின்றனர் என்றாலும் இது இந்திய நாட்டின் -சாதிப் பாகுபாட்டின் நீண்டகால வரலாற்றில் ஓர் அம்சம் என்பது தான் சரியான மதிப்பீடாகும்.[38]

ஒதுக்கப்பட்ட இனம்

தீண்டத்தகாத இம்மக்கள் கொடுமையான சமூக இழிவுகளுக்கு உள்ளாக்கப்பட்டிருந்தனர். இவர்கள் உயர் சாதியாரைத் தொடக்கூடாது. உயர் சாதியார் தெரு வழியே நடக்கக் கூடாது; மண்பாத்திரங்களையன்றிப் பிற பாத்திரங்களை உபயோகிக்க கூடாது; காலில் செருப்பணியக் கூடாது. ஆண்கள் மட்டுமின்றிப் பெண்களும் கூட, தங்கள் மார்புப் பகுதியை மறைக்கும் வண்ணம் ஆடை ஏதும் அணியக் கூடாது என்பன போன்ற சமூகக் கட்டுப்பாடுகள் சாதியின் பெயரால் இவர்கள் மேல் திணிக்கப்பட்டிருந்தன.

நிலவரி ஒன்றே அரசாங்கத்தின் முக்கிய வருவாயாக அமைந்திருந்த ஆரம்ப காலகட்டங்களில் பண்ணைகளை விட்டுத் தப்பியோடிய கொத்தடிமைகளை பண்ணையார்களுக்கு மீட்டுத்தரும் முயற்சியில் மாவட்ட ஆணையர்களே ஈடுபட்டனர். *1830*-இல் திருச்சி மாவட்ட ஆணையர் சேலம் மாவட்ட ஆணையருக்கு நிலத்திலிருந்து தப்பியோடிய பத்துப் பள்ளர்களை மீட்டுத்தரக்கோரி எழுதிய கடிதத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளதாவது, "பள்ளர்கள் நிலத்தின் அடிமைகள்; நிலத்தை விட்டு வெளியேறும் உரிமை அவர்களுக்குக்கிடையாது; நிலவுடைமையாளரான பிராமணர் அவர்களுடைய உதவியின்றி நிலத்தைச் சாகுபடி செய்ய இயலாது. அவருக்கு அடிமைகளை மீட்டுத் தராவிடில் நிலமும் பாழாகும்; அரசாங்கமும் நஷ்டமடையும்" என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். நீதிமன்றங்களும் கூட, அடிமை முறை மரபு வழிப்பட்ட நடைமுறை என்று பண்ணையாட்களை விற்கும், அடகு வைக்கும் பண்ணையார் உரிமைக்குச் சாதகமாகவே ஆரம்பக்காலங்களில் தீர்ப்பளித்தன.[39]

கொத்தடிமை முறைக்கு ஒரு முற்றுப் புள்ளி

ஆண்டாண்டுக் காலமாக வாழையடி வாழையாக அரிதாள் அறுத்துவர மறுதாள் பயிராதலைப் போலத் தமிழகத்தில் அடிமை முறை

37. S. Manickam, A study of Slavery in Tamil Country, - Historical over-view, C.L.S. Madras, 1981, p. 43
38. N.D. Kamble, Bonded labour in India, Uppal Publishing House, New Delhi, 1982. p.4.
39. Dharma Kumar, Land and Caste in South India, p. 17.

வளர்ந்து வந்திருக்கின்றதென்பது இப்போது கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இதிலிருந்து கொத்தடிமை முறை அடியோடு ஒழியவில்லை என்பதை ஒருவாறு அறிந்து கொள்ளலாம்.[40]

நமது மாநிலத்தில் நீலகிரி மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த கூடலூர் வட்டாரத்தில் 'பணியர்கள்' என்னும் பழங்குடி மக்கள் வாழ்ந்து வருகின்றனர். நாட்டில் எவ்வளவோ முன்னேற்றம் ஏற்பட்ட போதிலும் இவர்களுள் ஒரு பகுதியினர் இன்னமும் அறியாமை என்னும் இருளில் மூழ்கிக்கிடக்கின்றனர்.[41]

கூடலூர் வட்டாரத்தில் மொத்தமுள்ள *5,667* பணியர்களில் *481* பேர் *250* வயநாடு செட்டிக் குடும்பங்களுக்கு அடிமைகளாக ஆண்டாண்டுக் காலமாக ஆட்பட்டிருந்துவந்திருக்கின்றனர். இங்கு உரிமையோடு பிறந்த ஆண்களும் பெண்களும் தங்கள் வாழ்நாளெல்லாம் அடிமைகளாக விலங்குகளைப் போல உழைத்திருக்கின்றனர். நாளெல்லாம் கூலியென்ற பெயரில் சில காசுகளையும் இரண்டு சேர் நெல்லையும், கிடைத்த உணவையும் பெற்றுக்கொண்டு பாடுபட்டுத்தேயும் இவர்கள் உழைக்க முடியாத நிலையை அடையும்போது தங்களுடைய பிள்ளைகளை வேலைக்கு அனுப்புகின்றனர். அப்பிள்ளைகளும் செக்கு மாடுகளைப் போல் உழைத்து ஒரே வட்டத்தில் சுற்றி உழன்றுகொண்டிருந்து வந்திருக்கின்றனர்.[42]

இந்த, கொத்தடிமை ஒப்பந்தத்தை ஒவ்வோர் ஆண்டும் மலையாளப் புத்தாண்டு (*விசு*) நாளன்று இரண்டு வேட்டிகளும், *10* சேர் நெல்லும், *10* ரூபாய் பணமும் கொடுத்துப் புதுப்பித்துக்கொள்வார்கள். இந்த அடிமை முறையிலிருந்து விடுபட வேண்டும் என்ற எண்ணம் அவர்களுக்கு எழுந்ததில்லை. மாற்று வேலை வாய்ப்பின்மையும், அச்சமும் அவர்களைக் கட்டுண்டு கிடக்கச் செய்துள்ளன.[43]

1975 அக்டோபர் *25*-ஆம் நாள் முதல் சட்டத்தின் மூலம் அடிமை முறை முற்றிலும் ஒழிக்கப்பட்டுவிட்டது. எனினும் கொத்தடிமை நடைமுறையில் ஆங்காங்குக் காணப்படுகின்றது. கொத்தடிமை முறையை ஒழிப்பதில் நாடு இப்போது துணிந்து இறங்கியிருக்கின்றது. அடிமை முறைக்கு ஆட்பட்டவர்கள் தாங்கள் படுகின்ற துயரங்களைக் கூற அஞ்சுகின்றனர். அடிமை முறையை கட்டிக் காப்பவர்கள் செல்வம் படைத்தவர்களாகவும், சிற்றூர் சமுதாய அமைப்பில் செல்வாக்குடையவர்களாகவும், எதற்கும் துணிந்தவர்களாகவும் இருக்கின்றனர். ஆதலால் அரசு முழு மூச்சோடு முயன்றால் தான் கொத்தடிமை முறையை முற்றிலும் ஒழிக்க இயலுமென்பதை உணர்ந்திருக்கின்றது.[44]

---

40. மா.பா. குருசாமி, ஏற்றம் பெற *20* நோக்கத்திட்டம், திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், சென்னை, *1976*, ப, *32*,

41. மேலது, ப. *33*

42. மேலது, ப. *33*.

43. மேலது, ப. *33*.

44. மேலது, ப. *34*.

சமுதாய முன்னேற்றத்திற்குச் சமணர்களின் பங்களிப்பு

சு. சுனந்தாதேவி

முன்னுரை

சமணம் என்பது ஓர் உயர்ந்த வாழ்க்கை நெறி. இயற்கைக்கு ஏற்ற வழியில் மனிதனை மனிதனாக வாழச்செய்வது சமணம். இது ஒரு மதமாக உலகில் தோன்றவில்லை. அதை எவரும் தோற்றுவிக்கவும் இல்லை. அகிம்சையை ஆதாரமாகக் கொண்டு சமுதாயத்தில் ஒரு பிரிவினர் தூய வாழ்க்கையை அமைத்துக்கொண்டனர். அகிம்சை ஒன்றினாலேயே அமைதி நிலவ முடியும் என்று நம்பினர். அகிம்சையை உறுதியாகப் பின்பற்ற வேண்டும் என்பதற்காகத் தங்களுக்கு நேர்ந்த துன்பங்களையும் பொறுத்துக் கொண்டனர். அகிம்சைக்காக எதையும் துறக்கத் துணிந்தனர். ஆனால் எதற்காகவும் அகிம்சையைத் துறக்கத் துணியவில்லை. இதன் மூலம் வாய்மை, நேர்மை, தூய்மை, பணிவு, எளிமை, இரக்கம் முதலிய பண்புகள் அவர்களின் வாழ்க்கைப் பண்புகளாயின. இத்தகைய ஒழுக்க வாழ்வின் காரணமாக அவர்கள் உலகை வென்றவர்கள் ஆகின்றார்கள். இவர்களே பின்னர் ஜைனர் என்று அழைக்கப்பட்டனர்.

தொன்மை

இந்திய நாட்டு மிகப் பழைய சமயங்களுள் சமணம் ஒன்றாகும். அது தோன்றிய காலத்தைத் திட்டமாகக் கூற இயலவில்லை. சமண சமயக் கொள்கைகளை முதன் முதலில் உலகில் பரப்பியவர் விருஷப தேவர்.

விருஷப தேவரைப் பற்றிப் பண்டைய வேதங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. பாகவத புராணம் பகவான் விருஷப தேவர், ஜைன தர்ம ஸ்தாபகர் என்பதை ஆமோதிக்கிறது. யஜுர் வேதம் பகவான் விருஷபநாதர், அஜித நாதர், அரிஷ்ட நேமி ஆகிய தீர்த்தங்கரர்களின் பெயர்களைக் கூறுகிறது. வேதங்கள் எழுதப்படுவதற்கு முன்னரே ஜைன தர்மம் இருந்ததென்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை என்று டாக்டர். இராதாகிருஷ்ணன் அவர்கள் இந்தியத் தத்துவங்கள் என்னும் தம் நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[1]

சமுதாயச் சிந்தனைகள்

சமணர்கள் வகுத்துள்ள நெறிகள் யாவும் சமுதாய நலனைக் குறித்தனவே தவிர, சமணர்களுக்கு மட்டும் உரியதன்று. சமுதாயத்தில் வாழும் அனைவரையும் சகோதர பாசத்துடன் அணுகிய காரணத்தினாலும், அவர்கள் அனைவரும் உயர்நிலை அடைய வேண்டும் என்ற உயரிய

---

1. சமணம், தா.ஏ. ஞானமூர்த்தி, ப. 1.

நோக்கத்தினாலும் சமணர்கள் அனைவருடைய மேம்பாட்டிற்காகவும் பாடுபட்டுள்ளனர். அனைத்துயிர்களிடத்தும் அன்பு செலுத்த வேண்டும் என்பதே சமணர்களின் அடிப்படைக் கொள்கையாக உள்ளது. அகிம்சை தான் அவர்கள் போற்றும் நெறி. அந்த அகிம்சை அனைத்துயிர்களிடத்தும் அவர்கள் கொண்ட அன்பு காரணமாகத் தோன்றியதாகும்.

'சமண முனிவர்கள் தம் சமயக் கருத்துக்களோடு சமுதாயத்தைச் சீர்திருத்தும் கருத்துக்களை மக்களிடம் வெளியிட்டு அன்றைய சமுதாயத்தின் தடுமாற்றமான சூழ்நிலையைத் திருத்த முயன்றனர்.[2]

ஜைனர்

ஜினர் என்றால் வெற்றி பெற்றவர் என்று பொருள். ஜைனர்கள் என்றால் ஜினரைப் பின்பற்றுவோர் என்பது பொருள். ஜினா என்ற பிராகிருத மொழிச் சொல்லின் வழியே வழங்கப்பட்டதே 'ஜைன்' என்கின்ற சொல். ஜெயம், ஜெயிப்பு என்பதெல்லாம் வெற்றியைக் குறிக்கின்ற வடமொழிச் சொற்கள். ஆகவே ஜைனன் என்றால் உயர்ந்த நெறிகளைக் கடைப்பிடித்து ஒழுகியதன் மூலம் உலகாயதப் பற்றை வென்றவன் என்ற சிறப்புக்குரியவன் ஆகிறான். எனவே ஜைனம் என்ற சொல்லே வாழ்கை நெறியைக் குறிக்கின்ற வகையில் அமைந்துள்ளது. ஒரு தனிப்பட்ட நபரைக் குறிக்கும் வகையில் மதத்தின் பெயர் அமையவில்லை. எனவே, அந்த மதத்தைச் சார்ந்தவர்கள் சமுதாயச் சிந்தனையிலேயே - சமுதாயத்தில் விழிப்புணர்ச்சியை ஏற்படுத்த வேண்டும் என்பதற்காகத் தம் கோட்பாடுகளை வகுத்துத் தந்திருக்கின்றனர் என்பது புலனாகிறது.

பிற்காலத்தில் மனித சமுதாயம் விரிய விரிய மனிதர்களுக்கு ஆசைகளும் விரிந்து அதனால் துன்பங்களும் பெருகின. அத்துன்பங்களிலிருந்து மனிதர்களை மீட்க ஜைன முனிவர்கள் முற்பட்டனர். அவர்கள் கடுந்தவத்தை மேற்கொண்டு தங்களைத் தாங்களே அடக்கிக் கொண்டு நன்னெறிகளை உணர்த்தினர். பிறர் எப்படி வாழ வேண்டும் என்று அறிவுறுத்தினார்களோ அப்படியே தாம் வாழ்ந்து காட்டினர். அவர்களே 'தீர்த்தங்கரர்கள்' எனக் குறிக்கப்பட்டனர். 'தீர்த்தங்கரர்' என்றால் 'உண்மை ஒளி பரவியவர்' அதாவது பரிசுத்தமானவர் என்று பொருள். மேலும் தீர்த்தம் என்றால் கடல், கரர் என்றால் கடப்பவர், பிறவியாகிய கடலைக் கடப்பவர் என்று பொருள்படும். இந்தத் தீர்த்தங்கரர்கள் ஜைன நெறிகளின் மேம்பட்ட சீலர்களாக அந்நெறிகளைப் பின்பற்றி வாழும் சமுதாயத்தின் வழிகாட்டிகளாக மதிக்கப்பட்டு மக்களின் வணக்கத்துக்கு உரியவர்களாயினர். சமணம் என்பது சிரமணம் என்ற வட சொல்லின் தமிழாக்கமாகும். சிரமணர் என்றால் துறவியர் என்று பொருள். துறவை

2. சமூகவியல் நோக்கில் நீதி இலக்கியம், கே.எம்.கே. கோமதி சங்கர், ப. 3.

வற்புறுத்துகின்ற சமயம் என்ற பொருளில் சமணம் என்று வழங்கப்பட்டது. எனவே இவற்றையெல்லாம் நோக்கும்பொழுது சமணம் என்பது வாழ்க்கை நெறியே என்பது பெறப்படுகின்றது.

சமண மந்திரம்

சமண சமயத்தின் முக்கிய மந்திரமாகப் பஞ்ச நமஸ்கார மந்திரம் சொல்லப்படுகின்றது.

'அருகரை வணங்குகிறேன்,
சித்தரை வணங்குகிறேன்,
ஆசாரியரை வணங்குகிறேன்,
உபாத்தியாயரை வணங்குகிறேன்,
சாதுக்கள் எல்லாரையும் வணங்குகிறேன்'.

என்பதே அவ்வணக்கமாகும். இந்த ஐவர் வணக்கம் எல்லாத் தீமைகளையும் ஒழிப்பதற்காகச் சொல்லப்படுவது.

முதல்நிலை அருகர் நிலை, இது மிக உன்னத நிலை. அடுத்த நிலை சித்தர் நிலை. இவர்கள் முக்தி அடையக்கூடியவர்கள். அடுத்த நிலை ஆசாரிய நிலை. ஆசாரங்களை அணிகலன்களாகக் கொண்டவர் ஆசாரியர். தான் கற்றவற்றைப் பிறருக்கும் எடுத்துக் கூறி நல்வழிப்படுத்துபவர் உபாத்தியாயர். சாதுக்கள் அனைவரும் முனிவர்கள்; இவர்களையும் வணங்குகிறேன், என்பது இவ்வணக்கத்தின் பொருள். ஆசாரியர், உபாத்தியாயர், சாதுக்கள் ஆகியோர் ஒரு நிலையினர். ஒழுக்க நிலையில் இவர்களிடையே வேறுபாடு இல்லை. கடமையில் வேறுபாடு உண்டு. தன்னளவில் தர்மம் காத்தல் சாதுவின் கடமை. அதனுடன் அமையாது பிறருக்குக் கற்பித்தலையும் மேற்கொள்ளுதல் உபாத்தியாயர் கடமை. இவற்றுடன் தீட்சை அளித்தலும், சாது சங்கத்திற்குத் தலைமை ஏற்றலும் ஆசாரியர் கடமை.

இந்த வணக்கம் குறிப்பிட்ட ஒரு கடவுளை வணங்குவதாக அமையாமல் அந்த நெறியைப் பின்பற்றி நடப்பவர்களை வணங்குகிறேன் என்ற பொதுமை நிலையில் அமைந்திருப்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

சாதி

சாதிகள் மனிதன் கற்பித்துக் கொண்டவை. மனிதனை மனிதனாக மதிக்க வேண்டுமேயொழிய அவனைச் சாதி அடிப்படையில் மதிப்பதை அறவே அகற்ற வேண்டும். தம்மினத்தை இழிவாகக் கருதும் மனப்பான்மை மனிதனிடம் மட்டுமே காணப்படும் இழிகுணம். இத்தவறு அறவே களையப்படுதல் வேண்டும் என்பது சமணத்தின் கொள்கை. பிறப்பினால் உயர்வு தாழ்வு காணும் குறுகிய மனப்பான்மையைச் சமணர்கள் வெறுத்தனர். தாழ்ந்த குலத்தில் பிறந்தவராக இருப்பினும் தம் சமயக் கொள்கைகளைப் பின்பற்றுவாராயின் அவரை

இறைவனாகவே ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்று அருங்கலச் செப்பு கூறுகிறது. இன்றைக்கும் சமண சமயத்தில் சாதிகள் இல்லை. 'பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்' என்ற வள்ளுவர் வாக்கு சமண சமயத்தாரின் மிகச் சிறந்த அறமாகப் போற்றப்படுகிறது. சமுதாய முன்னேற்றத்தில் சமணர்கள் கொண்ட அக்கறை இதன் மூலம் பெறப்படுகின்றது. சமண சமயத்தைப் பின்பற்றுபவர்கள் எல்லோரும் வேறு வேறு மாநிலத்தைச் சேர்ந்தவர்களாயிருப்பினும் அவர்களுக்குள் திருமணங்கள் நடைபெறுவதை இன்றும் காணலாம். இதற்குக் காரணம் சமண சமயக் கொள்கைகள் எல்லோராலும் ஒரே விதமாகப் பின்பற்றப்படுகின்றன. ஒரு முனிவருக்கும் மற்றொரு முனிவருக்கும் இடையிலோ அல்லது ஒரு மாநிலத்திற்கும் இன்னொரு மாநிலத்திற்கும் இடையிலோ அல்லது ஒரு நாட்டுக்கும் இன்னொரு நாட்டுக்கும் இடையிலோ சமண சமயக் கொள்கைகள் மாறுபடுவதில்லை. சமணம், மக்கள் வாழ வேண்டிய முறைகளையே பெரிதும் வற்புறுத்துவதால் அறத்தின் முன் அனைவரும் சமம் என்ற வகையிலே அவர்கள் வாழ்ந்துவருகின்றனர்.

அடிப்படைக் கொள்கைகள்

சமண சமயத்தில் இல்லறத்தார் சாவகர் என்றும், துறவறத்தார் சாரணர் என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். இருசாரர்களும் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய நெறிகளாகப் பல அறங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. அதில் இல்லறத்தார் கடைப்பிடிக்க வேண்டியவை கொல்லாமை, பொய்யாமை, கள்ளாமை, பிறனில் விழையாமை, மிகுபொருள் விரும்பாமை ஆகிய ஐந்தும் ஆகும். துறவிகள் கடைப்பிடிக்க வேண்டியன கொல்லாமை, பொய்யாமை, கள்ளாமை, துறவு, அவாவறுத்தல் ஆகியன.

இந்த விரதங்களை அணுவளவும் தவறாமல் கைக்கொள்ள வேண்டும். சிறு சிறு இடையூறுகள் நேருமாயினும் விரதம் பாழ்படும். விரதத்தின்போது அதற்கு ஏற்படும் இடையூறு அதிசாரம் எனப்படும்.

கொல்லாமையின் அதிசாரங்கள்

விலங்குகளின் உறுப்புகளை அறுத்தல், சாட்டை முதலானவற்றால் அடித்தல், உணவு இல்லாமல் அடைத்துவைத்தல், கயிற்றைக் கொண்டு கட்டிவைத்தல், தாங்க முடியாத சுமையை ஏற்றித் துன்புறுத்தல். மேலும் மனத்தாலும் பிறருக்குத் தீங்கு நினைக்காமலிருத்தல் வேண்டும். கத்தி, கயிறு போன்ற வலிய பொருள்களை யாராவது கேட்டாலும் தரக்கூடாது.

பொய்யாமை

கோள் சொல்லுதல், இரகசியங்களை வெளிப்படுத்துதல், தன்னிடம் தரப்பட்ட பொருளை இல்லை என்று கூறுதல், புறங்கூறுதல், பொய்க்கடிதம் எழுதுதல் ஆகியன.

கள்ளாமை

விற்கும்போது பொருளைக் குறைவாகக் கொடுத்தல், வாங்கும்போது மிகுதியாகப் பெறுதல், அரச ஆணையை மீறி அதிக விலைக்கு விற்றுக் கொள்ளையடித்தல், கலப்படம் செய்தல், கள்ளருடன் கூடி அவர்க்குத் திருட வழி கூறுதல், திருட்டுப் பொருளை விலை குறைவாக வாங்குதல் என்பன.

பிறனில் விழையாமை

காம இச்சைக்கு மாறான இடத்தில் அவ்விச்சையைப் போக்க விரும்புதல், எப்போதும் காம வேட்கையுடன் இருத்தல், விலைமாதிடம் மனம் செலுத்துதல், அவளையே விரும்புதல், வற்புறுத்தி ஒருத்தியைக் கைக்கொள்ளுதல் ஆகியன இதனுள் அடங்கும்.

மிகுபொருள் விரும்பாமை

பொருள்களை வாங்கி நெடுநாள் சேமித்து வைத்தல், ஈயாதிருத்தல், பிறர் செல்வம் கண்டு அழுக்காறடைதல், பொருளாசையால் செய்யவியலாத பணிகளை ஏற்றல், வாகனங்களில் தேவையில்லாமல் சவாரி செய்தல் ஆகியன இதனுள் அடங்கும்.

சாவகர் வாழ்க்கையில் சமணர்கள் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய நெறிகள் மதச் சடங்குகளாக இல்லை என்பதை அறிய வேண்டும். இவை அனைத்து மக்களுக்கும் பொருந்தக்கூடிய நெறியே. தனிமனிதன் இவற்றையெல்லாம் பின்பற்றினால் நாடு செழிப்பாக மாறும் என்று அவர்கள் கருதியிருக்கின்றனர். இந்த அறங்களில் குறிப்பிட்டுச் சொல்லக்கூடியது 'மிகுபொருள் விரும்பாமை' என்னும் அறமாகும்.

உள்ளத்தாலும், உரையாலும், செயலாலும் பிறருக்கு ஊறு நேரா வகையில் அருளறத்தைக் கடைப்பிடிப்பது போன்று பொருளாலும் பிறருக்கு இன்னல் விளைவிக்கலாகாது என்ற கொள்கையை முதன்முதலில் உலகுக்கு உணரச் செய்த பொருளாதார நிபுணராக விருஷப தேவர் என்ற முதல் தீர்த்தங்கரர் விளங்குகின்றார். மக்கள் சமுதாயம் சமாதானத்துடனும், சகோதர உணர்ச்சியுடனும் வாழ 'கொல்லா நெறி' எத்துணை இன்றியமையாததோ அத்துணை இன்றியமையாதது மிகுபொருளை விரும்பாமை என்னும் கொள்கை.

இல்லற நெறியில் இருப்போர் பொருளின்றி வாழ இயலாது. ஆயினும் பொருள் ஆசை எல்லாத் துன்பங்களுக்கும் காரணமாக இருப்பதால் சிறிது சிறிதாக ஆசையை, பொருள் தேவையை ஒரு வரையறை செய்தல் வேண்டும். பொருளாசையே எல்லா அறங்களுக்கும் பகையாகும். பொருட்பற்று மிகுதியானால் பொய்யுரைக்கவும், களவாடவும், கொலை செய்யவும் மனிதன் துணிந்துவிடுகிறான். எனவே எல்லாத் துன்பங்களுக்கும் மூல காரணமாக விளங்கும் பொருளாசையை வளரவிடாது ஒரு வரையறை செய்ய வேண்டும்.

பொருளை ஓரளவு மட்டுமே வைத்துக்கொள்வது என்ற நிலையை மேற்கொண்டால் அதனை அறவழியில் செலவிடலாம். சமுதாய நலனுக்கும் பயன்படுத்தலாம் என்ற அடிப்படையில் சமண சமயம் மிகுபொருள் விரும்பாமையை வற்புறுத்துகிறது. இந்த மிகுபொருள் விரும்பாமை அறம் ஆதாய நோக்கமற்றது; சமுதாய நலமே அடிப்படையாகக் கொண்டது. இதனால் சுரண்டலின்மை, ஏற்றத் தாழ்வின்மை ஏற்படும்; போட்டியில்லை, பொறாமையில்லை. நிலையான பொருளாதாரச் சூழல் இருக்கும். பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வுக்கு வாய்ப்பின்மையால் வர்க்கப் போராட்டம் ஏற்படுவதற்கான வாய்ப்புகளும் குறைவு. இதனால் பரந்த மனப்பான்மையும் ஓர் ஒழுங்குமுறையும் அனைத்திற்கும் மேலாக மனநிறைவும் ஏற்படும்.

'*1776*-இல் பொருளியலின் தந்தையாகக் கருதப்படுகின்ற ஆடம்ஸ்மித் எழுதிய "நாடுகளின் செல்வம்" என்னும் நூல் வெளிவந்தது. ஆடம்ஸ்மித் பொருளியல் சிந்தனைக்கு அறிவியல் அடிப்படையில் ஓர் உருவம் அமைத்தளித்தார். இதனையே பொருளியல் சிந்தனை வரலாற்றின் தொடக்கமாகக் கருதலாம்'[3] என்று பொருளியல் நிபுணர்கள் பொருளியல் சிந்தனை தோன்றிய காலமாக *18*-ஆம் நூற்றாண்டைக் குறிக்கின்றனர். அறிவியல் அடிப்படையில் பொருளியல் *18*-ஆம் நூற்றாண்டில் தொடங்கியது என்றால் அற அடிப்படையில் பொருளியல் சிந்தனை சமணர்களால் வித்திடப்பட்டது குறிப்பிடத்தக்கது.

மேலும் உணவு, அடைக்கலம், மருந்து, கல்வி என்னும் நான்கு அறங்களைச் செய்வதைத் தம் சமயநெறியாகச் சமணர்கள் கொண்டிருந்தனர். இந்த நான்கும் அன்னதானம், அபயதானம், அடைக்கலதானம், சாத்திரதானம் என்று சொல்லப்படும். இந்த நான்கினையும் இன்னார், இனியார் என்றில்லாமல் அனைவருக்கும் வழங்க வேண்டும் என்பது சமணர்களின் கொள்கை.

நால்வகைத் தானங்களிலும் சிறந்தது அன்னதானம், என்பதனால் அது முதலில் வைக்கப்பட்டது. 'உண்டி கொடுத்தோர் உயிர் கொடுத்தோரே' என்பது மணிமேகலை. ஏழை மக்களின் பசியைப் போக்குதல் மிகச் சிறந்த அறம் என்று சமணர்கள் கருதினர். உணவு வடிவில்தான் கடவுள் ஏழையர்க்குக் காட்சியளிப்பான் என்று காந்தியடிகள் கருதியதும் இதன் பொருட்டேயாகும்.

நாடி வருபவருக்குப் பாதுகாப்பு அளித்தல் அபயதானம் என்று சொல்லப்படும். அடைக்கலம் அடைந்தவர்களைக் காப்பதற்கென்று குறிப்பிட்ட சில இடங்கள் இருந்தன. இந்த இடங்கள் பெரும்பாலும் சமணக் கோயில்களை அடுத்தே இருந்தன. இந்த இடங்கள் 'அஞ்சினான் புகலிடம்' என்று பெயர்பெற்றிருந்தன. தென்னார்க்காடு, வட ஆர்க்காடு மாவட்டங்களில் காணப்படும் சாசனங்களில் சில இந்த அஞ்சினான் புகலிடங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன.

---

3. பொருளாதாரச் சிந்தனை வரலாறு, மா.பா. குருசாமி, ப. 1.

'வட ஆர்க்காடு மாவட்டம் போளூர் தாலுகா வட மகாதேவி மங்கலம் என்னும் ஊரில் உள்ள சாசனம் சாசம்புவராயர் சகலலோக சக்கரவர்த்தி ராஜநாராயணனுடைய *19*வது ஆண்டில் எழுதப்பட்டது. இது மகாதேவி மங்கலத்தைச் சேர்ந்த தனிநின்று வென்றான் நல்லூர் என்னும் இடம் அஞ்சினான் புகலிடமாக இருந்தது என்று கூறுகிறது'.[4]

சமணர்கள் தம் மடங்களில் இலவசமாக மருந்து கொடுத்து மக்களின் நோயைத் தீர்த்து வந்தனர். சமணர்கள் மருத்துவத் துறையில் சிறந்திருந்தமையை அவர்கள் இயற்றிய திரிகடுகம், ஏலாதி, சிறுபஞ்ச மூலம் என்ற நூல்களால் அறியலாம்.

அடுத்ததாகிய சாத்திர தானத்தையும் சமணர்கள் மிகுதியாகப் போற்றி வந்தனர். தம் பள்ளிகளில் ஊர்ச் சிறுவர்களுக்குக் கல்வி கற்பித்து வந்தனர். இதனால்தான் கல்விக் கூடங்களுக்குப் பள்ளிக் கூடங்கள் என்ற பெயர் ஏற்பட்டது. ஊர்ச் சிறுவர்களுக்குக் கல்வி கற்பிப்பதோடு மட்டுமின்றிச் செல்வம் படைத்த சமணர்கள் தம் இல்லங்களில் நடைபெறும் திருமண நாள்களிலும் இறந்தோர்க்குச் செய்யும் இறுதிக்கடன் நாள்களிலும் தம் சமய நூல்களைப் பலருக்குத் தானம் செய்வதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். இன்றும் இது நடைமுறையில் உள்ளது.

இந்த நால்வகை தானங்களையும் சமணர்கள் இன்னார் இனியர் என்றில்லாமல் எல்லோருக்கும் வழங்கியதிலிருந்தே சமண சமயத்தவர் அனைவரையும் சம நோக்குடன் நேசித்ததை அறியலாம்.

அனைத்திலும் தலையாய அறம் அகிம்சைதான். அகிம்சையை நேரிய முறையில் கடைப்பிடித்தால் மற்ற அறங்களும் அதற்குள் அடங்கிவிடும். யாரும் தம் உயிரை அருமையாகவும், தூய்மையாகவும் நேசிப்பார்கள். இறப்பதற்கு எந்த உயிரும் விரும்பாது. நோய், சாவு, துன்பம் இந்த மூன்றையும் எந்த உயிரும் விரும்புவதில்லை. ஆகவே அகிம்சைதான் அனைத்திலும் மேலான அறம் ஆகும். ஆதலால் தன்னை நேசிப்பது போலவே பிறரையும் நேசிக்க ஒவ்வொருவரும் முயல வேண்டும். அன்பு செய்ய வேண்டும். உதவி செய்ய வேண்டும். மாறுபட்ட கருத்துடையவர்களையும் பகைத்தல் கூடாது[5] என்பது சமணத்தின் கொள்கை.

இந்தச் சமயத்தின் அடிப்படையானவற்றுள் முக்கியமானவை - துறவு, உள்ளத் தூய்மை, ஒழுக்கத் தூய்மை, தன்னலமின்மை, பிறர்நலம் கருதுதல், கடுங்கோபம் மூட்டப்பட்ட காலத்தும் மன்னித்தல், துன்பம் வந்துற்றகாலை பொறுமையோடு சகித்தல், எல்லா உயிரினங்களிடத்தும் அன்பு பாராட்டுதல் ஆகியன ஆகும். சமண இலக்கியங்கள் இந்தக் கொள்கைகளின் அடிப்படையிலேயே அமைக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

---

4. சமணமும் தமிழும், சீனி வேங்கடசாமி, ப. 43.

5. ஜைனரின் தமிழ் இலக்கண நன்கொடை, க.ப. அறவாணன், ப.1.

சமண சமயத்தில் கூறப்பட்டுள்ள சில முறைகள் பின்பற்றுவதற்கு அரியனவாக இருக்கலாம். ஆனால் அவற்றைக் குறைவாக மதிப்பிடுதல் கூடாது. ஆன்மாவின் ஆற்றலை உணர்ந்து கொள்வதற்கு வேண்டிய கடுமையான தன்னொழுக்கம் சாதாரண மக்களிடையே காண்பது அரிதுதான். ஆனால் அதன் காரணமாக அந்த மதத் கொள்கைகள் நடைமுறைக்கு ஒத்தனவல்ல, இயலாதன என்று ஒதுக்கிவிட இயலாது; பெருமுயற்சியின்றிப் பெருநலன்களை அடைய முடியாது. தளர்ச்சியில்லாமலும், இடைவிடாமலும் உழைத்து வந்தால் பெரிய இலட்சியங்களை அடைய முடியும். அதற்கு நெடுங்காலம் பிடிக்கலாம். இலட்சியத்தை அடைவதற்குப் பெருமுயற்சி தேவை; ஆனால் இந்த முயற்சி வீணாகாது.

இலக்கியங்கள் : 'சமணக் காப்பியங்களில் அங்காங்கே சமண சமய ஒழுக்கங்கள் வலியுறுத்தப்படுகின்றன. பொதுவாக இவை காப்பியங்களின் முதன்மைப் பாத்திரங்கள் வழிக் குறிக்கப்படுவதைக் காணலாம்'.[6]

சிலப்பதிகாரத்தில் கதைத் தலைவனாகிய கோவலனின் அறச் செயல்கள் மாடல மறையோன் வாயிலாகக் கூறப்படுகின்றன. மேலும் கோவலனும், கண்ணகியும் ஒரு பூம்பொழிலில் தங்கியிருந்த போது தவறாகப் பேசிய காமுகனுக்கும், பரத்தைக்கும் கவுந்தியடிகள் சாபமிட்ட போதும் கோவலன் அவர்களை அச்சாபத்தினின்றும் விடுவிக்கின்றான். இன்னா செய்தார்க்கும் இனியவே செய்ய வேண்டும் என்ற கொள்கை இதனால் பெறப்படுகின்றது.

சீவகன் வேடுவர்களோடு நடத்திய போரில் வேடுவர்களுக்கு வாள்வடு, அம்புத் தழும்பு ஏற்படாமல் போரிட்டு ஆனிரைகளை மீட்டு ஆயர்களிடம் ஒப்படைத்ததைச் சீவக சிந்தாமணி கூறுகிறது. மேலும் நாய்க்கும் இரங்கிப் பஞ்ச மந்திரத்தை ஓதுதலையும் இக்காப்பியம் உணர்த்துகிறது.

'சூளாமணியில் பயாபதி பாத்திரப்படைப்பில் அகிம்சையுணர்வு ஊடுருவியிருப்பதனை நாம் உணரலாம். வித்தியாதர மன்னன் சுவலனசடி என்பவன் தன் மகள் சுயம்பிரபையைப் பயாபதி மன்னனின் மகன் திவிட்டனுக்குத் திருமணம் செய்துகொடுக்க விரும்புகிறான். இம்மகிழ்ச்சிக்குரிய செய்தியைப் பயாபதிக்கு மரீசி உரைக்கிறான். அதைக் கேட்டுப் பயாபதி ஒன்றும் கூறாமல் அமைதியாக இருக்கிறான். உண்மையில் அவ்வின்பச் செய்தி பயாபதியை எல்லையற்ற மகிழ்ச்சியில் ஆழ்த்துகிறது. மகிழ்ச்சியுணர்வின் பெருக்கால் அவன் ஒன்றும் பேச இயலாதவன் ஆகிறான். ஆனால் அவன் பதில் ஒன்றும் பேசாது இருப்பதை மரீசி தவறாக நினைக்கிறான். பயாபதி தன்னை அவமானப்படுத்தியதாக கருதுகிறான். அவன் சீற்றம் மிக்கவனாய்ப் பயாபதியை மிகவும் இகழ்ந்து பேசுகிறான். ஆனால் பயாபதி சிறிதும் பொறுமையிழக்காமல்

6. சமணம் ப. 54.

நல்வினைப்பயனை எய்தியவர்தாம் வித்தியாதரரின் செல்வத்தை அடையும் பேறு பெறுவார்கள் என்று கூறுகிறான்'.[7]

'பயாபதி இந்நிலவுலகத்தையாளும் பெருமன்னன், பேராற்றல் வாய்ந்தவன். பகைவர் அனைவரையும் புறங்கொண்ட வீரன். இத்தகைய பெருமன்னன் தன்னை இகழ்ந்துரைத்த மரீசியினைத் தன் சீற்ற உரைகளால் கடிந்துரைத்திருக்கலாம். தண்டித்தும் இருக்கலாம். அதற்குப் பதிலாகப் பணிவும், அடக்கமும் நிறைந்தவனாய்த் தான் பேசாமல் இருந்ததற்குரிய காரணத்தை அமைதியாக விளக்குகிறான். இதிலிருந்து தன்னை இகழ்ந்தார் மாட்டும் இனியவே செய்யும் பெருந்தகைப் பண்பு அவனிடத்தில் விளங்கித் தோன்றுவதைக் காண்கிறோம்.'[8]

சிலப்பதிகாரத்தில் பொற்கொல்லனின் கள்ளச் செயலாலும், அரசனிடத்தில் அவன் கூறிய பொய்யாலும் ஏற்படும் மோசமான விளைவுகள் காட்டப்படுகின்றன. சீவக சிந்தாமணி கட்டியங்காரனின் வஞ்சகச் செயலால் நேரும் துன்பங்களை விளக்குகின்றது. சச்சந்தனின் காமத்தால் ஏற்படும் அழிவும் நன்கு விளக்கப்படுகின்றது. மிகுபொருள் விரும்பாமையாகிய அறம் கோவலனின் அறச் செயல்களால் அடைக்கலக் காதையில் விளக்கப்படுகிறது.

இங்ஙனம் கொல்லாமை, பொய்யாமை, கள்ளாமை, பிறர்மனை நயவாமை, மிகுபொருள் விரும்பாமை ஆகிய அறங்களோடு கள்ளுண்ணாமை, ஊனுண்ணாமை, தேனுண்ணாமை, இரவுண்ணாமை போன்ற பிற அறங்களையும் சமண இலக்கியங்கள் வற்புறுத்துகின்றன.

இரவில் நுண்ணுயிர்கள் உணவில் கலந்து விடும் என்பதாலும், உடல் நலத்தையொட்டியும் சமணம் இரவுண்ணாமையை வற்புறுத்துகிறது.

'உண்ணும் உணவு செரிப்பதற்கு மூன்று மணி நேரம் தேவையென்றும் ஆதலால் இரவில் உறங்கப்போகும் சமயத்தில் உணவு உண்ணல் சுகாதாரக் கேடென்றும் கூறி வருவதைக் காண்கிறோம். மேலும் கதிரவன் மறைந்ததும் எபிமிரா என்னும் கண்ணுக்குப் புலனாகாத விஷக்கிருமிகள் உற்பத்தியாகின்றன வென்றும் விஞ்ஞானிகள் கூறுகின்றனர். இதையெல்லாம் என்றோ அறிந்த ஜைன சமயத்தவர்கள் இரவுண்ணலைப் புகழவில்லை'[9].

இலக்கணத் தொண்டு

'தமிழ் இலக்கண அழகிற்குப் பலர் காரணர் எனினும் ஜைனரே தலையாய காரணியர். அவர்தம் பணிகள் தமிழிலக்கணத்தைப் பல கோணங்களில், கோலங்களில் வளமைப்படுத்தின. எழுத்து, சொல், அகப்பொருள், புறப்பொருள்,

7. சமணம், ப. 60.

8. சமணம், ப. 61.

9. தமிழகத்தில் ஜைனம், டிஎஸ். ஸ்ரீபால், ப. 103.

யாப்பு பாட்டியல் என இலக்கண மூலப்படைப்பில் அவை விரிந்தன. குறிப்புரை, பொழிப்புரை, அகல உரை என இலக்கண உரைகளாக அவை பெருகின. செழுமைமிக்க தமிழ்ச் சொல் வளத்தைக் குவித்துக் காட்டும் நிகண்டுகளாக அவை மலர்ந்தன. ஆக, ஜைனரின் இலக்கணப் பணிகள் இலக்கணம் படைப்பது, உரை வரைவது, நிகண்டுகள் எழுதுவது என்று மும்முனைகளில் அமைந்தன,'[10]

'இலக்கியம் முதலான பிற துறைகளை விட இலக்கணத்திற்குச் சைனர் ஆற்றிய பணி மிகுதி. இது ஏன்? வாழ்க்கையின் ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் கட்டுப்பாட்டோடு வாழ்ந்தவர் சைனர். உலகச் சமயங்களிலேயே மிகுந்த கட்டுத் திட்டம்வாய்ந்தது சைனம் என்பது அறிஞர் கருத்து. உண்பது, உடுப்பது, உறைவது, வாழ்வது அனைத்திலுமே கட்டுப்பாடு, கட்டுப்பாடு என்று வரையறைகளை அமைத்துக் கொண்ட அறிஞர்களின் உள்ளம், மொழியிலும் வரையறை காணத்துடித்தது. அத்துடிப்பின் விளைவே மொழியை வரையறைப்படுத்தும் இலக்கணமாக வளர்ந்தது, விரிந்தது, மலர்ந்தது',[11]

சமணர்களின் இலக்கியப் போக்குகள்

'சமண சமயத்தின் செல்வாக்குத் தமிழகத்தில் பெருகிய காலத்தில்தான் நீதி என்ற சொல்லாட்சி தமிழ் மொழியில் வழங்கத் தொடங்கியது எனலாம்.'[12] காப்பியங்கள், நீதி நூல்கள், நிகண்டுகள், இலக்கண நூல்கள் என்று சமணர்களின் தமிழ்த் தொண்டு விரிந்துறைகின்றது.

'ஜைன இலக்கியத்தினுடைய தனித்தன்மை என்ன என்று கூறினால் அது பல்வேறு மொழி பேசுகின்றவர்களுக்கு மத்தியிலேயும் கூட பொதுமையான ஓர் எண்ணத்தைத் தோற்றுவிக்கக் கூடிய அற அடிப்படையுடையதாக இருக்கிறது. ஏனென்றால் சமணர் கோட்பாடுகள் பொதுவானவையாக அமைந்திருக்கின்றன. ஒழுக்க நெறியாகச் சிந்திக்கிற இயல்பினைத் தமிழ் இலக்கியப் போக்குக்கு இந்தச் சமண இலக்கியங்கள் தந்திருக்கின்றன. மெய்ஞ்ஞானத்தையும், விஞ்ஞானச் செய்திகளையும் இந்தச் சமண இலக்கியங்கள் தந்திருக்கின்றன. அற்புதமான விஞ்ஞானச் செய்திகளை நீலகேசியிலே பார்க்கலாம்.. சூரியனுடைய ஒளிக்கதிர்மேல், மழைத்துளி படுகிறபொழுது வானவில் தோன்றுகிறது என்று விஞ்ஞானம் சொல்கிறது. இந்த விஞ்ஞானத்தை நீலகேசியும் சொல்கிறது.'[13]

'சமணர்கள் தங்களுடைய பெயர்களைக் கூடப் பத்திரப்படுத்தவில்லை. சில சமயங்களிலே சில நூல்களிலே எழுதியவர்கள் யார் என்பதே தெரியாமல் போய்விடுகிறது. அவர்கள் தம்முடைய பெருமைகளைப் பேசாமல் போகிற போக்கை நாம் பார்க்கலாம். அது மட்டுமல்ல. வெளிப்படையாகப் பேசுகிற போக்கு

10. சைனரின் தமிழிலக்கண நன்கொடை ப. 137.

11. மேற்படி.

12. திருக்குறள் நீதி இலக்கியம், க.த. திருநாவுக்கரசு ப. 2.

13. சமண, பௌத்த, கிருஸ்தவ, இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள் ப, 23.

அவர்களுடைய நூலிலே காணப்படுகிறது. நீலகேசி ஆசிரியர் சொல்லுகிறார், தான் கனவிலே கண்ட ஒரு நிகழ்ச்சியைத்தான் காவியமாக எழுதுகிறேன் என்று வெளிப்படையாகச் சொல்லியிருக்கிறார்.'[14]

'சமண இலக்கியத்திலே இன்னொரு போக்கு இருக்கிறது. குறிப்பிட்ட இனத்தையோ, குறிப்பிட்ட மொழி பேசுகிறவர்களைப் பற்றிய பழிப்போ இருக்காது. அவர்களைக் கேவலப்படுத்துகின்ற செய்தி இருக்காது. தர்க்க ரீதியாகத் தங்களுடைய கொள்கைகளை நிறுவும் ஒரு பணியிலேதான் அந்தச் சமண இலக்கியங்கள் வளர்ந்திருக்கின்றன.'[15]

மொத்தத்தில் சைன இலக்கியங்கள், படைப்பு விருப்பம், சமுதாய விருப்பம், மதம் பரப்பும் விருப்பம், மதத் தத்துவங்களைப் பரப்பும் விருப்பம் என்ற அடிப்படையிலேயே காணப்படுகின்றன.

'இந்திய இலக்கிய வரலாற்றில் இலக்கியம் சமுதாய நலனுக்காகவே படைக்கப்படல் வேண்டும் என்ற கோட்பாட்டைப் பெரிதாக்கிப் பரப்பியவர்கள் சைனர்களே. "அறம் பொருள் இன்பம் வீடு அடைதலே நூற்பயன்" என்பது சைனர்தம் உள்ளார்ந்த கோட்பாடாகும். எனவே தான் தமிழ், கன்னடம், சமஸ்கிருதம் ஆகிய மொழிகளில் எழுதப்பட்டுள்ள அற இலக்கியங்களில் குறிப்பிடத்தக்க பெரும்பங்கைச் சைனர்களே பெறுகிறார்கள்.'[16]

மேலும் அந்தந்தப் பகுதியிலே பேசப்படும் தாய்மொழிக்கே முதன்மை கொடுத்து அந்தந்த மொழியிலேயே இலக்கிய, இலக்கணங்களைப் படைத்த பெருமைக்குரியவர்கள் சமணர்கள்.

கல்வெட்டுகள்

'தமிழகத்தில் வாழ்ந்த ஏராளமான சமண சமயப் பெரியோர்களது பெயர்கள் கழுகுமலை, திருக்காணத்துமலை, சமணர் மலை முதலிய பல்வேறு மலைகளிலுள்ள கல்வெட்டுகளிலும், கட்டிடக் கோயில்களிலுள்ள கல்வெட்டுகளிலும் இடம்பெற்றுள்ளன. இவர்கள் ஆற்றிய தொண்டுகளும், வழங்கிய தானங்களும் அவற்றில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. இதுபோன்ற கல்வெட்டுப் பாடல்களும் சமண சமய முனிவர்களது பெயர்களையும் அவர்கள் ஆற்றிய அருஞ்செயல்களையும் கூறுகின்றன.'[17]

'சமண சமயச் சான்றோர் தமிழ் சமுதாய வளர்ச்சிக்குப் புரிந்த தொண்டுகள் ஏராளமாகும். குறிப்பாகக் கல்வி, மருத்துவம், வாணிபம் முதலியன நிறைவு பெற அரும்பணி மேற்கொண்டனர். இவைபோன்று இயற்கையன்னையை நம்பி வாழும் ஏருழவர்கள் நலம்பெறவும் தொண்டாற்றி உள்ளனர். திருமலையில்

---

14. மேற்படி, பக். 24-25.
15. மேற்படி, ப. 26.
16. முக்குடை, ஜனவரி 87, ப. 12.
17. கல்வெட்டில் சமணம், ஏகாம்பர நாதன் ப. 17.

கணிசேகர மருபொற் சூரியன் என்பவர் கலிங்கு ஒன்றைக் கட்டியுள்ளதையும், திருநறுங்கொண்டையில் ஆற்றூரைச் சார்ந்த பெருமாள் என்பவர் பயிர் செழித்து அதிக விளைச்சல் கொடுக்கக் குந்தவைப் பேரேரியில் மதகு ஒன்றினைக் கட்டியுள்ளதையும் இங்குள்ள பாடல்கள் வாயிலாக அறிய வருகிறோம். விவசாயப் பெருங்குடி மக்கள் உணவு உற்பத்தியில் தன்னிறைவு பெற இவர்கள் செய்த அருஞ்செயல்கள் போற்றத்தக்கவையாகும்.[18]

முடிவுரை

இதுவரை சமுதாய உயர்விற்காகச் சமண சமயம் செய்த பணிகள் சொல்லப்பட்டன. அந்தப் பணிகளைச் சமணர்கள் கொள்கை வாயிலாகவும், நடைமுறை வாழ்க்கையாலும், இலக்கியங்களாலும் செய்து வந்தனர் என்பது பெறப்படுகிறது. இதற்கான சான்றுகள் கல்வெட்டுகளின் மூலமும் பெறப்படுகின்றன.

இக்கட்டுரை வாயிலாகப் பெறப்படும் கருத்துக்கள் வருமாறு :

1. சமணம் என்பது ஒரு வாழ்க்கை செறி.
2. சமண நெறிகள் சமுதாய நலனைக் குறிக்கோளாகக்கொண்டு எழுந்தன.
3. சமுதாயத்தில் வாழும் அனைவரும் சமம் என்ற விழிப்புணர்ச்சியை ஏற்படுத்தியவர் சமணர்.
4. மதத்தாலும், இனத்தாலும், பொருளதாரச் சூழ்நிலையாலும், வேறுபாடுகள் இருந்த காலகட்டத்தில் அனைத்துயிர்களிடத்தும் அன்பு செலுத்த வேண்டும் என்ற கோட்பாட்டை உருவாக்கியவர் சமணர். இதனால் மக்களை ஒருங்கு திரட்டுதல், ஒற்றுமை உணர்வை வளர்த்தல் நம்பிக்கையை வளர்த்தல் ஆகிய நன்மைகளை உருவாக்கினர்.
5. ஜைனம், சமணம், தீர்த்தங்கரர் ஆகிய சொற்கள் வாழ்க்கை நெறி என்ற பொருளையே தருகின்றனவே தவிரக் குறிப்பிட்ட ஒரு கடவுளைக் குறிப்பதாக இல்லை.
6. சமண சமயக் கடவுள் வாழ்த்தும் குறிப்பிட்ட ஒரு கடவுளை வணங்குவதாக அமையாமல் சான்றோரை வணங்கும் வணக்கமாக அமைந்திருக்கின்றது.
7. சமண சமயத்தில் சாதிகள் இல்லை. பிறப்பினால் உயர்வு, தாழ்வு காணும் பழக்கம் இன்றுவரை சமணத்தில் இல்லை.
8. சமண சமயத்தின் அடிப்படைக் கொள்கைகளும் சமுதாய நலனைக் கருத்தில் கொண்டவையாகவே உள்ளன. மதச் சடங்குகளாக இல்லை.
9. மிகுபொருள் விரும்பாமை என்ற அறத்தால் பொருளாதாரக் கோட்பாட்டை நிறுவியவர் சமணர்.

---

18. மேற்படி, ப. 17.

10. அன்னதானம், அடைக்கலதானம், அபயதானம், சாத்திர தானம் என்று நடைமுறை வாழ்க்கையிலும் சமுதாயத் தொண்டு புரிந்தவர் சமணர்.

11. இந்த அறங்களைச் சமணர் மட்டும் அல்லாமல் எல்லோருக்கும் செய்ய வேண்டும் என்ற சமத்துவத்தை ஏற்படுத்தியவர் சமணர்.

12. இலக்கியங்கள் வாயிலாகவும், சமுதாயத் தொண்டிற்கு வழி வகுத்தவர் சமணர்.

13. வாழ்க்கையில் கட்டுப்பாட்டுடன் வாழவேண்டும் என்று கூறிய சமணர் மொழியிலும் வரையறை காணத்துடித்ததன் விளைவே அவர்களின் இலக்கணத் தொண்டாக உருவெடுத்தது.

14. சமயப் பொதுமையை இலக்கியங்கள் வழி வலியுறுத்தினர்.

15. சமணர் பொதுவாக விளம்பரங்களை விரும்புவதில்லை. அதனால் இலக்கியங்கள் சிலவற்றில் ஆக்கியோர் பெயர் இல்லை.

16. குறிப்பிட்ட மொழியையோ, இனத்தையோ பழிக்கும் போக்கு சமண இலக்கியங்களில் இல்லை.

17. படைப்பு விருப்பம், சமுதாய விருப்பம், மதம் பரப்பும் விருப்பம், மதத் தத்துவங்களைப் பரப்பும் விருப்பம் என்ற அடிப்படையிலேயே இலக்கியங்கள் உள்ளன.

18. அந்தந்தப் பகுதியிலேயே பேசப்படும் தாய்மொழிக்கே முதன்மை இடம் தந்திருக்கின்றனர்.

19. கல்வெட்டுகளாலும் இவர்களுடைய தொண்டுகளை அறிய முடிகின்றது.

20. மொத்தத்தில் சமணர் தங்கள் கொள்கைகளாலும், நடைமுறை வாழ்க்கையாலும், இலக்கியங்களின் வாயிலாகவும், சமுதாயத் தொண்டிற்கே வழி வகுத்திருக்கின்றனர். இதனால் ஒரு விழிப்புணர்ச்சியை ஏற்படுத்தி இருக்கின்றனர் என்பது மிகையில்லை.

துணைநூற் பட்டியல்

1. கப. அறவாணன், சைனரின் தமிழிலக்கண நன்கொடை, ஜைன இளைஞர் மன்றம், சென்னை, *1974*.

2. ஏகாம்பர நாதன், கல்வெட்டில் சமணம், ஜைன இளைஞர் மன்றம், சென்னை, *1979*.

3. மா. பா. குருசாமி, பொருளாதாரச் சிந்தனை வரலாறு, நான்காம் பதிப்பு, வண்ணன் வெளியீடு, *1970*.

4. கே.எம்.கே. கோமதிசங்கர், சமூகவியல் நோக்கில் நீதி இலக்கியம், சரயு பப்ளிகேஷன்ஸ், தென்காசி, *1989*.

5. தா. எ. ஞானமூர்த்தி, சமணம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், *1977*.

6. க.த. திருநாவுக்கரசு, திருக்குறள் நீதி இலக்கியம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், *1977*.

7. சீனி. வேங்கடசாமி, சமணமும் தமிழும், சைவதித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், *1954*.

8. டி.எஸ். ஸ்ரீபால், தமிழகத்தில் ஜைனம், ஜைனமடம், கோலாப்பூர், *1975*.

கட்டுரைகள்

1. க.ப. அறவாணன், சைனர்தம் தமிழிலக்கியப் படைப்புகள் - சில பார்வைகள், முக்குடை, ஜைன இளைஞர் மன்ற இருமொழி திங்களிதழ், ஜனவரி *1987*.

2. மு. மேத்தா, 'சமண இலக்கியம்', சமண பௌத்த, கிறிஸ்தவ, இஸ்லாமிய இலக்கியங்கள், தொகுப்பாசிரியர் - மணவை முஸ்தபா, மீரா பப்ளிகேஷன்ஸ், சென்னை.

சமூக விழிப்புணர்விற்குப் பெரியார் ஈ.வெரா.வின் கொடை

இரா. சக்குபாய்

இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் இந் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர்களுள் முதலிடம் பெறத்தக்க மனித நலச் சிந்தனையாளர் இருவர். ஒருவர் மராட்டிய மாநிலத்தில் தோன்றிய பாபா சாகேப் அம்பேத்கார். மற்றவர் தமிழ்நாட்டில் தோன்றிய பெரியார் ஈ.வெ. இராமசாமி.

தம் தொண்டின் நோக்கம், காரணம், நடைமுறைப்படுத்தும் முறை ஆகியன பற்றிப் பெரியாரே கூறியுள்ளார். அது வருமாறு:

> ஈ. வெ. ராமசாமி என்கின்ற நான் திராவிட சமுதாயத்தைத் திருத்தி உலகில் உள்ள மற்ற சமுதாயத்தினரைப் போல் மானமும் அறிவும் உள்ள சமுதாயமாக ஆக்கும் தொண்டை மேற்போட்டுக் கொண்டு அதே பணியாய் இருப்பவன். அந்தத் தொண்டு செய்ய எனக்கு யோக்கியதை இருக்கிறதோ இல்லையோ, இந்த நாட்டில் அந்தப் பணி செய்ய யாரும் முன்வராததினால் நான் அதை மேற்போட்டுக்கொண்டு தொண்டாற்றி வருகிறேன்.
>
> இதைத் தவிர வேறு பற்று ஒன்றும் எனக்கு இல்லாததாலும் பகுத்தறிவையே அடிப்படையாய்க்கொண்டு கொள்கைகளையும் திட்டங்களையும் வகுப்பதாலும், நான் இத்தொண்டுக்குத் தகுதி உடையவன் என்றே கருதுகிறேன்.
>
> சமுதாயத் தொண்டு செய்பவனுக்கு இதுபோதும் என்றே கருதுகிறேன்'[1]

பதவி நோக்கமின்றி, தமிழ்ச் சமூக விழிப்புணர்வுக்கு அவர் ஆற்றிய தொண்டுதான் அவரைப் பெரியாராக உயர்த்திற்று. பெரியார் (தமிழ்ச்) சமூக விழிப்புணர்வுக்கு ஆற்றியுள்ள பங்கைப் புரிந்து கொள்ளவும், மதிப்பீடு செய்யவும் வேண்டுமானால் அவர் காலத்துச் சமூக நிலையைப் பற்றி ஓரளவேனும் அறிந்திருத்தல் முதல் தேவை.

வருணப் பாகுபாடு

'ஆறறிவு பெற்ற உயிரே மக்கள்'[2] எனப்படும் என்பார் தொல்காப்பியர். அறிவினடிப்படையில் சமமான மக்கள் பிறப்பினடிப்படையிலும் சமமாவர் என்ற பொருளில் திருவள்ளுவர் "பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்"[3] என்கிறார். இதுவே

---

1. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி
2. தொல்காப்பியர், தொல்காப்பியம்-பொருளதிகாரம், 571.
3. திருவள்ளுவர், திருக்குறள், 972.

தமிழர் வகுத்த நெறி. இந் நெறிதான் எச் சமூகத்தவருக்கும் இருக்க வேண்டிய மனிதநெறி; ஆனால் ஆரியர் வகுத்த வேதங்களும் தரும சாத்திரங்களும் 'பிறப்பு ஒவ்வா' என்கின்றன. இன்றளவும் வைதீக நெறித் தலைவர்கள் இக் கருத்தையே வற்புறுத்தி வருகின்றனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

> அந்தப் பிரம்மாவானவர் இந்த உலகத்தைக் காப்பாற்றுவதற்காக தன்முகம் தோள் தொடை பாதம் இவைகளினின்றுமுண்டான பிராமண, க்ஷத்திரிய, வைசிய, சூத்திர வருணத்தார்க்கு இம்மைக்கும் மறுமைக்கும் உபயோகமான கருமங்களைத் தனித் தனியாகப் பகுத்தார்[4]

என்கிறார் மனு. தரும சாத்திரம் என்ற பெயரில் வகுக்கப்பட்ட அறமற்ற நீதி இது. இதன் விளைவாகப் பார்ப்பனராகப் பிறக்காத அனைவரும் தமிழ்நாட்டைப் பொறுத்தவரையில் சூத்திரர்தான். நால் வருணப் பாகுபாட்டை ஏற்காதவர்களைப் பஞ்சமர், அவர்ணஸ்தர் என இழிவு செய்தனர்.[5] இம் மண்ணின் மைந்தர் மீது சுமத்தப்பட்ட இவ்விழிவை சென்னை மாநிலத்தின் *1901*-ஆம் ஆண்டு குடிக்கணக்கு படம் பிடித்துக் காட்டுகிறது. அதுவருமாறு:

தகுதி	சாதிகளின் பெயர்	மொத்த மக்கள் தொகையில் அந்தச் சாதியினரின் விழுக்காடு
1	பிராமணரும் உட்பிரிவினரும்	3. 50
2	க்ஷத்திரியரும் உட்பிரிவினரும்	1. 00
3	வைசியரும் உட்பிரிவினரும்	1. 50
4	சத் சூத்திரர் (அ) நல்ல சூத்திரர்	31. 00
5	பிராமணர்களைப் புரோகிதர்களாக அமர்த்திக் கொள்கிற-தொட்டால் தீட்டு மிகக் கொஞ்ச அளவே இருக்கிற சூத்திரர்கள்	1625
6	பிராமணர்களை எப்போதாவது புரோகிதர்களாக உபயோகிக்கிற-ஆனால் தொட்டால் தீட்டு உண்டாக்குகிற சூத்திரர்கள்	11. 00
7	பிராமணர்களைப் புரோகிதர்களாக உபயோகிக்காத - தொட்டால் தீட்டு உண்டாக்குகிற சூத்திரர்கள்.	575
8	தொடாமலேயே தீட்டு உண்டாக்குகிற - ஆனால் மாட்டு இறைச்சி சாப்பிடாத சாதியினர்	825
9	மாட்டு இறைச்சி சாப்பிடுகிற - ஆனால் தொடாமலிருந்தால் தீட்டு உண்டாக்காமல் இருக்கிற சாதியினர்	350

4. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கு ஒரு நீதி, ப.*11* (அத்.*1*, சு.*100*).

5. முரசொலி மாறன், திராவிட இயக்க வரலாறு, ப.*38*.

10	மாட்டு இறைச்சி சாப்பிடுகிற - ஆனால் தொடாமல் கூட தீட்டு உண்டாக்குகிற சாதியினர்	1475
11	பிராமணர்களின் புரோகித அதிகாரத்தை மறுக்கும் சாதியினர்	300

மூன்றரை விழுக்காட்டுப் பார்ப்பனர் 94 விழுக்காடு உள்ள மண்ணின் மைந்தரை சற் சூத்திரர், தொட்டால் தீட்டு உண்டாக்குபவர், தொடாமலேயே தீட்டு உண்டாக்குபவர் என இழிவுபடுத்தியுள்ளனர்.

சுவர்க்கத்தின் பொருட்டும், உயிர் (சீவனம்) வாழ்க்கையின் பொருட்டும் பிராமணனையே தொழ வேண்டும்.[6] பிராமணனுக்குத் தொண்டு செய்யவே சூத்திரனைப் பிரம்மா படைத்திருக்கிறார். ஆதலின் சூத்திரனைக் கூலி கொடுத்தோ, கொடாமலோ பிராமணன் வேலை வாங்கலாம்.[7] என்ற மனு தரும நெறி நடைமுறையிலும் பின்பற்றப்பட்டுவந்தது.

மனித சமத்துவத்திற்கு எதிரானதும், சமூகச் சுரண்டலை உள்ளடக்கியதுமான ஆரிய வருணைப் பாகுபாடு தமிழர்க்கு உரிய நெறியன்று என்று அம்பலப்படுத்துகிறார் பெரியார்.

> ஜாதிகள் பார்ப்பனரால் (ஆரியர்களால்) ஏற்படுத்தப்பட்டவையேயாகும். ஆரியர் நம் நாட்டிற்கு வருவதற்கு முன் நம் நாட்டில் ஜாதி என்பதே கிடையாது.
>
> ஜாதி என்ற சொல் தமிழ் அன்று. ஆரிய மொழிச் சொல்லேயாகும். ஜாதிகளின் பெயர்களான பிராமணன்-க்ஷத்திரியன் -வைசியன்-சூத்திரன் என்ற சொற்களும் தமிழ் அல்ல; ஆரியமொழிச் சொற்களேயாகும். ஜாதிகள் பற்றி ஏற்படுத்தப்பட்டிருக்கிற ஆதாரங்களான சாஸ்திரம், மனுதர்மம், புராணம் முதலியயாவும் ஆரிய மொழியில் ஆரியர்களால் ஏற்படுத்தப்பட்டவையே ஒழிய இவை எவையும் தமிழ் மூலம் அல்ல. ஜாதிக்கேற்ப உரைக்கப்பட்ட கடவுள்கள் யாவும் ஆரிய மொழிப் பெயரைக் கொண்டவையே ஒழியத் தமிழ்ப் பெயைரக் கொண்ட கடவுள் எதுவுமே இல்லை. ஜாதி இழிவை நிலைக்க வைக்க ஏற்படுத்திய கர்ப்ப கிருகம் என்னும் சொல்லும், மூலஸ்தானம் என்னும் சொல்லும், ஆகமம் என்னும் சொல்லும் யாவுமே ஆரிய மொழிச் சொற்களேயாகும். ஆகவே ஜாதி சம்பந்தமான எந்தக் காரியமும் க்ருத்தும் யாவும் தமிழனுக்குச் சம்பந்தப்பட்டவை அல்லவே அல்ல.[8]

'பார்ப்பனன் தன்னை மேல்சாதி என்றும் பிராமணன் என்று அழைத்துக் கொள்ளுவதிலும், நாமும் அவனைப் பிராமணன் என்று சொல்லுவதிலும் அவனுக்குப் பெருமை உண்டு. ஆனால் நம்மை அவன் சூத்திரன் என்று அழைப்பதிலும், சாத்திரம், சட்டம் நம்மை சூத்திரர் என்று

6. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கு ஒரு நீதி, ப.15 (அத்.8சு.235).
7. மே. நூல், ப.15 (அத்.8, சு.413).
8. கோ. இமயவரம்பன், உண்மை, மலர் 1, இதழ் 2, பிப்ரவரி 1970, ப. 1.

குறித்து வைத்துள்ளதிலும் நமக்கு இழிவும், வாழ்க்கைக் கேடும், முன்னேற்றத் தடையுமிருக்கின்றன. அதனால் நாம் திராவிடன் அல்லது தமிழன் என்ற பெயரை வைத்துக்கொள்ள வேண்டும்[9] என்று சூத்திர இழிவுப் பட்டத்தை தூக்கியெறிய வழி காட்டினார்.

போரில் புறங்காட்டி ஓடுபவன்; போரில் கைதியாகப் பிடிக்கப்பட்டவன்; பிராமணனிடத்தில் பக்தியினால் ஊழியம் செய்கிறவன்; விபசாரி மகன்; விலைக்கு வாங்கப்பட்டவன்; ஒருவனால் கொடுக்கப்பட்டவன்; தலைமுறை தலைமுறையாக ஊழியம் செய்கிறவன்[10] எனச் சூத்திரர்க்கு இலக்கணம் உரைக்கிறார் மனு. இவ் இழிவைப் புரிந்து கொண்டால் மட்டுமே பெரியார் இம் மண்ணின் மைந்தர்க்கு மொழியினடிப்படையில்-இனத்தின் அடிப்படையில் வழங்கிய பெயர்களின் அருமை புரியும்.

தீண்டாமை

தீண்டாமை, அண்டாமை, காணாமை ஆகியன வைதீக மதமான இந்து மதம் பெற்றெடுத்துப் போற்றும் நச்சுக் குழவிகள். வேத நெறியை ஏற்காத, பார்ப்பன மேலாதிக்கத்தை மறுத்துவிட்ட மக்களையே பஞ்சமர் அவர்ணஸ்தர் என்றனர். அவர்கள் தொடாமலேயே தீட்டு உண்டாக்குவர் என்றனர். தீண்டாமையின் கொடுமையினை,

> தீண்டத்தகாதவர் என்ற சொல்லே அவர்களின் நோய்கள், துன்பங்கள் ஆகியவற்றின் சுருக்கம்தான்; அது தனிமனித ஆளுமைப் பண்பின் வளர்ச்சியைத் தடுப்பதோடு நல்ல பொருளாதார நிலையை அடையவும் தடையாக உள்ளது; அத்துடன் குடிஉரிமைகளைப் பறித்துள்ளது. சான்றாகக் கொண்கானத்தில் பொதுச் சாலையைத் தீண்டத்தகாதவர் பயன்படுத்த முடியாது; உயர்ச்சாதிக்காரன் தன்னைக் கடக்க நேர்ந்தால் தன் நிழல் அவன் மீது படாத தூரத்திற்குப் பாதையினின்றும் விலகிச் சென்று நிற்க வேண்டும். தீண்டத் தகாதவன் குடிமகன் கூட அல்லன். குடிஉரிமை என்பது உரிமைகளின் தொகுப்பாகும். அவை, *1.* தனி மனித உரிமை, *2.* தனிமனிதப் பாதுகாப்பு, *3.* தனிச்சொத்து வைத்துக் கொள்ளும் உரிமை, *4.* சட்டத்தின் முன் சமம், *5.* மனச்சான்று உரிமை, *6. (ஒன்றைக் குறித்து)* கருத்து கொள்ளவும் பேசவும் உரிமை, *7. (கூட்டமாகக்)* கூடும் உரிமை, *8.* நாட்டு அரசியலில் பங்குபெறும் உரிமை, *9.* அரசு நிறுவனத்தை நிர்வகிக்கும் (பங்குபெறும்) உரிமை என்பனவாகும். இவற்றுள்

---

9. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வேரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி, ப.85.

10. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கு ஒரு நீதி, ப.14, (அத்.8, சு.415).

> நாட்டு அரசியலில் பங்குபெறும் உரிமையும் அரசு நிறுவனத்தை நிர்வகிக்கும் உரிமையும் குடி உரிமையும் தரவல்ல மிக முக்கியமான உரிமைகளாகும். தீண்டத்தகாதாரின் தீண்டாமை இவ்வுரிமைகளை அவர்கள் எட்ட முடியாத தொலைவில் வைத்துள்ளது.[11]

என்று அம்பேத்கார் விளக்குவார். இக்கொடுமையினைப் பட்டறிந்தால் மட்டுமே உணரமுடியும்.

நீக்ரோக்களைக் கொடுமைப்படுத்தும் வெள்ளையரின் இனவெறியை நிறவெறியைக் கண்டிக்க முற்பட்டவர்கள் தாங்கள் அதனினும் சிறிதளவும் குறையாத கொடுமையைத் தாழ்த்தப்பட்டவர்க்கு இழைக்கத் தயங்குவதில்லை. இதனைச் சுட்டிக் காட்டும் பெரியார்,

> தீண்டாமை என்னும் விஷயத்திலிருக்கும் கொடுமையும் மூடத்தனமும் மூர்க்கத்தனமும் யோசித்துப் பார்த்தால், அதை மன்னிக்கவோ அலட்சியமாய்க் கருதவோ, நாளை பார்த்துக் கொள்ளலாம். இப்போது அதற்கு என்ன அவசரம்? என்று காலந்தள்ளவோ சிறிதும் மனம் இடந்தருவதில்லை.[12]

என உடனடியாய் அதை ஒழித்துக் கட்ட வேண்டிய தேவையை வலியுறுத்துவார்.

மனிதத் தன்மைக்கும், நியாயத்திற்கும், பகுத்தறிவிற்கும் ஒவ்வாத கொடுமைகள் பல இருப்பினும் முக்கியமாகவும் அவசரமாகவும் ஒழிக்கப்பட வேண்டிய கொடுமைகள் இரண்டு. அவற்றுள் முதலாவது,

> இந்திய மக்களிலேயே பலகோடி ஜனசங்கியையுள்ள பல சமூகங்களைப் பிறவியிலேயே தீண்டாதவர்கள் என்று கற்பித்து, அவர்களைப் பகுத்தறிவற்ற மிருகங்களிலும் கேவலமாகவும், உணர்ச்சியற்ற பூச்சி புழுக்களினும் இழிவாகவும் நடத்துவதாகும்.[13]

என்கிறார்.

ஆதலின் தீண்டாமை ஒழிப்புப் போராட்டத்தை முனைப்புடன் முன்னின்று நடத்த ஒருபோதும் அவர் தயங்கவில்லை. இந்நாட்டு மக்களுக்குக் கல்வி வழங்க சேரமாதேவி குருகுலம் தொடங்கப்பட்டது. அது வ.வே.சு. அய்யர் தலைமையில் நடைபெற்றது. அப்போது தமிழ்நாடு காங்கிரசுக் கட்சியின் இன்றியமையா பொறுப்புக்களை பெரியார் வகித்து வந்தார். கானாடு காத்தான் சண்முகம் குருகுலம் நடத்துவதற்கான நிலம் அளித்தார். உள்நாட்டிலும் வெளிநாட்டிலும் வாழ்ந்த தமிழர்கள் நிறையப் பொருள்

---

11. Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches, vol.1, p.256.
12. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி, ப.167.
13. மே. நூல், ப.166.

வழங்கினர். தமிழ்நாடு காங்கிரசு இயக்கத்தினின்றும் முதல் தவணையாக ரூபாய் 5 ஆயிரம் வழங்கப்பட்டது. இக் குருகுலத்தில் பார்ப்பன மாணவர்க்கு உள்ளும், பார்ப்பனரல்லா மாணவர்க்கு வெளியிலும் உணவு வழங்கப்பட்டது. இவ்வாறு வழங்கப்பட்டதற்குக் காரணம் 'சூத்திரர் பார்வையே பார்ப்பனர் உண்ணும் உணவைத் தீட்டாக்கிவிடும்'[14] என்ற மனுதருமக் கொள்கையைப் பின்பற்றியதேயாகும். வ.வே.சு. அய்யரின் இச்செயலைக் கடுமையாகக் கண்டித்ததுடன் இரண்டாவது தவணைப் பணத்தை வழங்க மறுத்துவிட்டார், பெரியார்.[15] எதிர்ப்பு வலுத்து, பின்னாளில் குருகுலம் மூடப்பட்டது.

1924-ஆம் ஆண்டு கேரளத்தில் உள்ள வைக்கத்திலேயே தாழ்த்தப்பட்டவர் தெருவில் நடக்கும் உரிமை வேண்டி ஜார்ஜ் ஜோசப், வழக்கறிஞர் மாதவன், பாரிஸ்டர் கேசவமேனன், டி.கே.மாதவன் முதலானவர் சேர்ந்து போராட்டத்தைத் தொடங்கினர். அவர்களைத் திருவனந்தபுர அரசு சிறைப்படுத்திவிட்டது. இந்நிலையில் அவர்கள் விடுத்த அழைப்பை ஏற்று அப்போராட்டத்தை முன்னின்று நடத்தினார் பெரியார். அரசின் தடை ஆணையை மீறிப்போராட்டம் நடத்தியதால் இருமுறை சிறையிலடைக்கப்பட்டார். நாளொன்றுக்கு 1000 பேர் அளவில் இப்போராட்டத்தில் கலந்து கொண்டனர். அரசன் இறந்துபட்டான். இறுதியில் போராட்டத்தை நிறுத்த வேறு வழியின்றி தெருவில் நடக்கும் உரிமையைத் தாழ்த்தப்பட்டவர்க்கு வழங்கினாள் அரசி. காந்தியார், இராசகோபாலாச்சாரியார், எஸ். சீனுவாச ஐயங்கார் ஆகியோர் இப்போராட்டத்திற்கு ஆதரவாக இல்லாதது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது.[16]

இந்தியாவில் நடந்த முதல் சாதி ஒழிப்புப் போராட்டம் வைக்கம் போராட்டம்தான். இதில் வெற்றி ஈட்டக் காரணமான பெரியாருக்குத் திரு.வி.க. "வைக்கம் வீரர்" என்று பாராட்டுரை வழங்கினார்.

இந்தியாவில் முதன்முதலில் சுசீந்திரம் கோயிலில்தான் கோயில் நுழைவுக்கென போராட்டம் துவக்கப்பட்டது. கோட்டயத்தில் பெரியாரின் தலைமையில் நடைபெற்ற மாநாட்டில் சாதி ஒழிப்பு, கோயில் நுழைவு உரிமை தொடர்பான தீர்மானங்கள் நிறைவேற்றப்பட்டன. அடுத்து எர்ணாகுளத்தில் பெரியார் தலைமையில் கூட்டப்பட்ட மாநாட்டில் சாதி ஒழிப்புக்காகச் சாதியில்லாத இசுலாம் மதத்தில் சேர்ந்துவிடுவது என்று தீர்மானம் நிறைவேற்றப்பட்டது. கிறித்துவ மதத்தில் சேர்வது என்றும் தீர்மானம் கொண்டுவந்தனர். இத்தீர்மானம் நிறைவேற்றப்பட்ட அன்றே 50 பேர் இசுலாமிய மதத்தில் சேர்ந்துவிட்டனர். பிறகு பலர் மதம் மாறினர். முசுலீமாக மதம் மாறிய (புலையர்), நாயர் கடையில் ஏறி பொருள் வாங்கச் சென்றார். இதனால் கடைக்காரன் அடிக்க இந்து-முசுலீம் கலவரம் ஏற்பட்டது. புலையர்கள்

14. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கு ஒரு நீதி, ப.14 (அத்.3, சு.241).
15. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், பக். 351-352.
16. மே. நூல், பக்.87-92.

இசுலாமிய மதத்தில் சேர்வதைத் தடுக்க சர். சிபி. இராமசாமி அய்யர் (திவான்), அரசன், 'கோவிலைத் திறந்து விடுவதுதான் வழி' என்று கூறினார். அதன்படி அரசன் கோயில் எல்லா இந்துக்களுக்கும் திறந்துவிடப்படும் என்று அறிவித்தார்.[17]

தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக்கு, பார்ப்பனரால் சூத்திரர் என இகழப்படும் பார்ப்பனரல்லாதார் கொடுமைகள் இழைத்துவருகின்றனர். இம்மக்களை,

> சூத்திரன் என்கின்ற 'கலத்தில்' நீங்கள் பதியப்பட்டிருப்பதில் உங்களுக்குச் சிறிதாவது மானம் இருந்தால் பறையன் என்கின்ற பட்டம் போகவேண்டுமென்பதில் கடுகளவாவது வருத்தமிருக்குமோ? பறையன் பட்டம் போகாமல் உங்களுடைய சூத்திரப் பட்டம் போய்விடும் என்று கருதுவீர்களேயானால் நீங்கள் வடிகட்டின முட்டாள்களேயாவீர்கள்[18]

எனக் கடுமையாக இடித்துரைக்கின்றார்.

தீண்டாமையை வற்புறுத்தும் மதத்தையும், மத ஆதாரங்களையும் போற்றிக் கொண்டே தீண்டாமையை ஒழிக்கப் பாடுபடுவோர் 'அடியற்ற ஓட்டைக் குடத்தினால் நீரிறைக்கும் மூடருக்கு ஒப்பானவர்'[19].

இந்து மதத்தைப் போற்றுவோர் மட்டுமன்று, தங்கள் இழிவை ஒழித்துக்கொள்ள முற்படும் தாழ்த்தப்பட்டவரும் மதத்தை விட்டொழித்தாலல்லது ஈடேற வழியில்லை.

> உங்கள் மதம் போகாமல் ஒருநாளும் உங்களது தீண்டாமைத் தன்மையோ, பறைத் தன்மையோ ஒழியவே ஒழியாது என்பது கல்லுப் போன்ற உறுதி.[20]

என்பது அவர் துணிபு.

சாதியில்லா நாட்டினின்றும் வந்த கிறித்துவ நெறியும் இங்குள்ள தீண்டாமைக்கு இந்நாட்டில் இடம்கொடுத்துவிட்டது. ஆதலின் தீண்டாமைக்கு இடமளிக்காத 'இசுலாமே இழிவு நீக்க மருந்து' என்றார்.

காலமெல்லாம் சாதி ஒழிப்புக்காகப் பாடுப்பட்ட அம்பேத்கார் இறுதியில் தமது காலம், பணம், முயற்சியெல்லாம் விழலுக்கிறைத்த நீரானது கண்டு மனம் வெதும்பியே 'நான் ஒரு இந்துவாகச் சாகமாட்டேன்'[21] என்று

---

17. மு.நூல், ப.93.

18. மு.நூல், ப.60.

19. மு.நூல், ப.63.

20. மு.நூல், ப.64.

21. அரசியல் சட்ட வரைவுக் குழுவின் தலைவராக இருந்த டாக்டர் அம்பேத்கார், இப்பணியில் தாம் முற்றிலும் புறக்கணிக்கப்பட்டதை மனம் நொந்து 'நான் ஒரு வாடகைக் குதிரையாகத்தான் இருந்தேன்' எனக் கூறினார்.

வஞ்சினம் பூண்டார். தம்முடன் பல்லாயிரக்கணக்கானவரையும் புத்த நெறியைத் தழுவச் செய்தார். 'ஏன் இந்த மதமாற்றம்?' என்று நாட்டு மக்களுக்குத் தெளிவுபடுத்தினார்.

தமிழ்நாட்டில் நாடார் சமூகத்தினர் உட்பட தாழ்த்தப்பட்டவர் கிறித்துவ நெறியைத் தழுவிக் கொண்டதற்கும் இதுவே காரணம். மீனாட்சிபுரத்தில் தாழ்த்தப்பட்டவர் இசுலாமிய நெறியைத் தழுவிக் கொண்டதற்கும் இதுவே காரணம். இதைவிட்டுவிட்டு மத மாற்றத்துக்கு வேறு காரணங்களைக் கற்பித்துக்கூறுவோர் பேச்சு வாய் புளித்ததோ மாங்காய் புளித்ததோ என்பது தான்.

பெயர் சூட்டல்

சூத்திரனுக்கு இழிவானதும், அடிமை என்ற பொருள் தரும் பெயரைச்சூட்டவும் சொல்கிறது மனுதருமம்.

> பிராமணனுக்கு மங்களத்தையும், க்ஷத்திரியனுக்குப் பலத்தையும், வைசியனுக்குப் பொருளையும் சூத்திரனுக்குத் தாழ்வையும் காட்டுகிறதான பெயரை இடவேண்டியது. சூத்திரனுக்குத் தாசன் என்ற தொடர் பெயராக இடவேண்டியது.[22]

மனு விதித்த இவ்வாணைக்கேற்ப இழிவுப் பெயர்களைச் சுமக்கும் அவல நிலையை மாற்ற முற்பட்டார் பெரியார்.

கடவுள், சாதி, சமயம் தொடர்பானதும், மூடநம்பிக்கையின் பாற்பட்டதும் (பிறமொழிகளுக்குரியதும்) ஆன பெயர்களை விலக்கி அறிவார்ந்த பெயர்களைச் சூட்டும் வழக்கத்தை உருவாக்கினார். அவர் சூட்டிய பெயர்களுள் சில வருமாறு:

வைக்கம்	-	தாழ்த்தப்பட்டோர் தெருவில் நடக்கும் உரிமைக்கென நடத்திய போராட்டம் நடந்த இடம்
உருசியா & மாச்கோ	-	பொதுவுடைமை இயக்கம் வென்ற நாடு, உருசியாவின் தலைநகர்
அன்புமணி, அறிவுமணி, வீரமணி	-	மனிதர், அன்பு, அறிவு, வீரம் உடையவராக இருக்க வேண்டும் என்ற அடிப்படையில் இட்ட பெயர்கள்.

இம்மண்ணில் மனுதருமம் உருவாக்கி வைத்திருந்த அடிமைப்பட்ட எண்ண ஓட்டத்தையே தலைகீழாக இயல்பான, பகுத்தறிவுக்கிசைவானதாக மாற்றிப்போட்டார் பெரியார்.

---

22. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கு ஒரு நீதி, ப.13 (அத்.2, சு.31-32).

சாதி ஒழிப்பு

இந்தியாவை அடிமைப்படுத்தியாண்ட ஆங்கிலேயன் ஆட்சியினின்றும் அகன்றான். *1947*-ஆம் ஆண்டில் இந்தியா விடுதலை பெற்றது. தனக்குரிய சட்டத்தை இயற்றிக் கொண்டு *1950*-இல் குடியரசு நாடாகவும் ஆயிற்று. *1077* நாள் செலவு செய்து உருவாக்கிய இந்தச் சட்டத்தில் மனிதத் தன்மைக்கு மாறான இந்து மதச் சட்டம் இடம்பெற்றுள்ளது. அடிப்படைச் சட்டத்தில் சமத்துவம் பேசிவிட்டு இந்து மதச் சட்டத்தில் பார்ப்பனர் உயர்வும், பார்ப்பனரல்லா மக்கள் இழிவும் பாதுகாக்கப்பட்டுள்ளது. ஆரிய வேதங்களும், மனு தருமங்களும் ஆதார நூல்களாக ஆக்கிவிட்டனர்.

பார்ப்பனரான அல்லாடி கிருஷ்ணசாமி அய்யர், டிடி. கிருஷ்ணமாச்சாரி, என். போபால்சாமி அய்யங்கார், கே.எம்முன்ஷி ஆகியோர் சட்டவரைவுக் குழுவில் இடம்பெற்றதே இதற்குக் காரணம். ஆதலின் சூத்திரர் எனப்படும் மக்களின் சார்பாளர் புறக்கணிக்கப்பட்ட நிலையில் செய்யப்பட்ட இந்திய அரசியல் சட்டம் தமிழரை இழிவு செய்தலின் சட்டத்தைத் திருத்தச் சொல்லி சாதி ஒழிப்புக் கிளர்ச்சியைத் துவக்கினார் பெரியார். *1957*- ஆம் ஆண்டு நவம்பர் *26*-ஆம் நாள் கிளர்ச்சிக்கான நாளாகக் குறிக்கப்பட்டது. சூத்திரர் என இகழும் 'சட்டத்தைக் கொளுத்துங்கள், சாம்பலை மந்திரிக்கு அனுப்புங்கள்'[23] என மக்களுக்கு வேண்டுகோள் விட்டார்.

இந்நிலையில் தமிழ் நாட்டிற்கு வந்த இந்தியாவின் தலைமை அமைச்சர் நேரு பெரியாரின் போராட்டத்தில் உள்ள மனிதத் தன்மையைக் கண்கொண்டு பார்க்கவில்லை. "இந்த அரசியல் சட்டம் பிடிக்கவில்லையானால் நாட்டை விட்டு வெறியேறி விடு" என்றார். இதனால் போராட்டம் தீவிரமடைந்தது.

10,000 பேர் அரசியல் சட்டத்தைக் கொளுத்தினர். *7,000* பேரை காவல் துறையினர் கைது செய்யாது விட்டனர். குழந்தைகள், வயதானவர், பெண்கள், கருவுற்ற பெண்கள், இளைஞர் உட்பட *3,000* பேரைச் சிறையிலடைத்தனர். சிறைத்தண்டனை பெறுமுன் நீதி மன்றத்தில் அவர்,

> நான் சாதி ஒழிப்புக் கிளர்ச்சிக்காரன். இந்திய அரசியல் சட்டத்தில் சாதிக்கும் அதை உண்டாக்கிய மதத்துக்கும் பாதுகாப்பு அளிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அரசியல் சட்டம் தமிழர் நலனுக்காக வகுக்கப்படவுமில்லை; அச்சட்டத்தைத் திருத்தக் கூடிய வசதி தமிழர்களுக்கு இல்லை. ஆதலால், என் எதிர்ப்பைக் காட்டிக் கொள்ளும் அறிகுறியாக இந்த சட்டத்தைக் கொளுத்தினேன். இப்படிக் கொளுத்துவதற்கு எனக்கு உரிமை உண்டு.

---

23. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், மூன்றாம் தொகுதி, ப*1865*.

> இதனால் எந்த உயிருக்கும் பொருளுக்கும் சேதமில்லை. ஆதலால் நான் குற்றவாளி அல்ல. இந்த நீதி மன்ற நடவடிக்கையில் நான் கலந்து கொள்ள விரும்பவில்லை. நான் எதிர் வழக்காட விரும்பவில்லை. நான் குற்றவாளி என்று கருதப்பட்டால் அதற்குரிய தண்டனையை மகிழ்ச்சியுடன் ஏற்றுக்கொள்ளத் தயாராக இருக்கிறேன்.[24]

என்று கூறினார்.

சமத்துவத்திற்காகக் குழந்தைகளும் பெண்களும் போராடவும், சிறைப்படவும், சிறையில் இறக்கவும் துணியும் எழுச்சியைப் பெரியாரால் பெற்றது இச்சமூகம்.

குலக் கல்வி எதிர்ப்பு

சூத்திரனுக்கு வேதக் கல்வியை மறுக்கிறது வைதீக நெறி. மனுதர்மமோ இம்மைக்குப் பயன்தரும் அர்த்த சாஸ்திரத்தை அவனுக்குச் சொல்லக்கூடாது என்கிறது. ஆதி சங்கரரோ சூத்திரனை நடமாடும் சுடுகாடு; சுடு காட்டில் வேத மந்திரம் சொல்லக் கூடாது. ஆதலால் சூத்திரனுக்கும் சொல்லக் கூடாது என்கிறார். மீறி அவனாகவே கற்றால் நாக்கைத் துண்டித்துப் போடு. காதில் ஈயத்தைக் காய்ச்சி ஊற்று. நெஞ்சைப் பிளந்து போடு எனத் தண்டனை வழங்கச் செய்தார்.

வேதக் கல்வியே கல்வி எனப் போற்றப்பட்டு சமற்கிருதக் கல்லூரிகள் நிறுவப்பட்டன. இலவச உணவு, உறையுள் வழங்கிப் பார்ப்பனச் சிறுவர்க்குக் கல்வி வழங்கப்பட்டது. வேதக் கல்வி பெற்றவர்க்கு நல்ல விளை நிலங்களைக் கொண்ட ஊர்கள், அக்கிரகாரங்கள் உட்பட தானமாகக் குடி நீக்கி வழங்கினர் அரசர்கள். வேதக் கல்வி வழி அரசின் முக்கியப் பதவிகளைக் கைப்பற்றினர். இராபர்ட்-டி-நொபிலி, *10,000* க்கும் அதிகமான பார்ப்பனர் சிறுவர் மதுரையில் திருமலை நாயக்கன் காலத்தில் கல்வி பயின்றதைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[25]

ஆங்கிலக் கல்வி முறை வந்த பின்னர், அதுவும் இடஒதுக்கீடு வந்த பின்னரே பார்ப்பனரல்லாத மக்கள் பெருமளவில் கற்க முன் வந்தனர். இவர்களின் கல்வியில் மண்ணை அள்ளிப்போடும் வண்ணம் குலக் கல்வி முறையைக் கொண்டு வந்தார் தமிழ்நாட்டின் முதலமைச்சர் இராசகோபாலாச்சாரி. அவரவரும் தம் சாதித் தொழிலை அதாவது மனுதர்ம நெறி வகுத்த குலத்தொழிலைச் செய்வதுதான் குலக் கல்வியின் அடிப்படை என்றார். (*1920* களில் திருவாங்கூர் அரசின் திவானாக இருந்தவர்

24. மே.நூல், பக்.*1864-1865*.
25. முரசொலி மாறன், 'திராவிடர் இயக்க வரலாறு', ப.*43*.

சர்.சி.பி. இராமசாமி அய்யர். மருத்துவப் படிப்பை முடித்து எம்.பி.பி.எஸ் பட்டம் பெற்றிருந்த பிலிப் என்ற பெயருடைய ஈழவ இளைஞர் திவானிடம் வேலை வாய்ப்பு நல்க வேண்டினார். திவான் இராமசாமி அய்யர் இரண்டு தென்னம்பிள்ளைகளை அவருக்குக் கொடுக்கச் சொன்னார்.[26] இச்செயல் ஈண்டு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது).

2411954- இல் ஆச்சாரியார் கல்வித் திட்ட எதிர்ப்பு மாநாடு கூட்டினார் பெரியார்.

> இந்நாட்டில் உழைக்கிறவர்கள் யார்? நம்மவர்கள் தானே? பாடுபட்டு, கஷ்டப்பட்டு எல்லாவற்றையும் செய்கிறோம்; உடலால் பாடுபடுகிற வேலைகள் அத்தனையும் செய்கிறவர்கள் திராவிட மக்கள் தானே! இன்னும் சர்க்காருக்கு வரி கொடுப்பது நம் மக்கள்-கிராமத்து மக்கள்தானே கொடுக்கிறார்கள்? இப்படியிருக்கும்போது 'உழைக்கிற நமது மக்கள் படிக்கக்கூடாது; பாடுபடாத சோம்பேறிக் கூட்டம்தான் படிக்க வேண்டும்; உத்தியோகம் பார்க்கவேண்டும்' என்று திட்டம் கொண்டு வருவது என்றால் என்ன நியாயம்? இதை எப்படி சகித்துக் கொண்டிருப்பது?[27]

என்பன அவர் மக்களின் முன் வைத்த வினாக்கள்.

குலக் கல்வி எதிர்ப்புப் போராட்டத்தை, சமுதாயப் போராட்டமாக, இன வாழ்வுப் போராட்டமாகக் கருதினார் பெரியார். ஆதலின்,

> எங்கள் இனத்துக்கு - திராவிட இனத்துக்கு, இந்த இனத்தையே தீர்த்துக் கட்டுவதற்காக வைக்கப்படும் பெருத்த வெடிகுண்டு என்று கருதியே இக் கல்வித் திட்டத்தை எதிர்க்கிறோம். இந்த எதிர்ப்பை - போராட்டத்தை நாங்கள் எங்களுடைய ஜீவாதாரமான உயிர்நிலைப் போராட்டமாகக் கருதுகிறோம்.[28]

என ஆட்சியாளருக்கு அறிவுறுத்தினார்.

குலக்கல்வித் திட்டத்தை விலக்கிக் கொள்ள ஆச்சாரியாருக்கு *30* நாள் காலக் கெடு கொடுத்தார். மக்கள் கிளர்ச்சி வலுத்தது கண்டு *15* நாள்களுக்குள்ளேயே இராசகோபாலாச்சாரி பதவி விலகினார். காமராசர் முதலமைச்சரானார். ஆச்சாரியார் அமைச்சரவையில் கல்வியமைச்சராக இருந்து குலக் கல்வித் திட்டத்தைப் பாராட்டிய சி. சுப்பிரமணியத்தின்

---

26. கி. வீரமணி, சொற்பொழிவு, விடுதலை.

27. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், மூன்றாம் தொகுதி, ப.*1828.*

28. மே.நூல், ப.*1831.*

வாயிலாகவே அத் திட்டத்தைத் திரும்பப் பெறச் செய்தார் காமராசர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

வகுப்புவாரி உரிமை

மண்டலின் அறிக்கை இந்திய அரசின் பெரும் பதவிகளிலெல்லாம் பார்ப்பனரே இன்றளவும் பெருவாரியான இடம் பெற்றுள்ளதைப் படம் பிடித்துக் காட்டுகிறது எனின் பெரியாரின் காலத்தின் நிலைமைப் பற்றிக் கூறாமலே விளங்கும். தென்னிந்திய நலவுரிமைச் சங்கம் பார்ப்பனரல்லாத மக்களின் நலனை முன்னிறுத்தியே பிட்டி. தியாகராயர், டி.எம். நாயர், நடேச முதலியார் முதலானவர்களால் தொடங்கப்பெற்றது. இரட்டை ஆட்சிக் காலத்தில் பனகல் அரசர் வகுப்புரிமைக்கான சட்ட முன் வரைவைச் சட்டமன்றத்தில் கொண்டுவந்தார். அதில்,

> உத்தியோகத் துறையில் எந்த வகுப்பினரும் ஆதிக்கம் செலுத்தும் நிலை இருக்குமானால் அது நாட்டுக்குப் பெருந் தீங்கை விளைவிக்கும்! எல்லா சமூகத்தினரும் ஏற்றம் பெறும் வகையில், மக்கள் தொகையை அடிப்படையாகக் கொண்டு உத்தியோகங்களை வழங்க வேண்டும்.[29]

என்று குறிப்பிட்டிருந்தார். *1921*-ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்டுத் திங்களில் கொண்டு வரப்பட்ட இது நிறைவேற்றப்பட்டு அரசு ஆணையும் பிறப்பிக்கப்பட்டது.

முதலமைச்சர் சுப்பராயன் அமைச்சரவையில் இடம் பெற்றிருந்த முத்தையா (முதலியார்) *1928*-ஆம் ஆண்டில் *14* இடங்கள் இருக்குமாயின்,

பார்ப்பனரல்லாதார்க்கு	-	*6* இடங்கள்
பார்ப்பனர்க்கு	-	*2* இடங்கள்
பிற்படுத்தப்பட்டவர்க்கு	-	*2* இடங்கள்
தாழ்த்தப்பட்டவர்க்கு	-	*2* இடங்கள்
கிறித்தவர் & ஆங்கிலோ இந்தியர்க்கு		*2* இடங்கள்[30]

ஒதுக்கீடு செய்ய வேண்டுமென்றும் அதற்கான முறையையும் வரையறை செய்தார். *14* இடங்கள் என்பது பின்னர் *12* இடங்கள் என்றாக்கப்பட்டது.

1925-ஆம் ஆண்டில் நடைபெற்ற காஞ்சிபுரம் மாநாட்டில் வகுப்புவாரி உரிமையைக் கொண்டு வர முயன்றார் பெரியார். அவர் கொண்டு வந்த தீர்மானத்தை (தேர்தலில் *50* விழுக்காடு பார்ப்பனரல்லாதார்க்கு இட ஒதுக்கீடு செய்ய வேண்டும்) அவரில்லாத நேரத்தில் மாநாட்டுத் தலைவர் என்ற முறையில் திரு.வி.க.வைக் கொண்டே தள்ளிவிடச் செய்தனர் காங்கிரசார். அதனால் வெகுண்டெழுந்த பெரியார் தம் தோழர்களுடன்

29. பிஎஸ். இளங்கோ, சர்பிட்டி. தியாகராயர் முதல் டாக்டர் கலைஞர் வரை, ப.*64*.

30. ராஜன், வகுப்பு உரிமை நீதி அல்லது சமதர்ம சமூக சாதனம், பக்.*80-81*.

காங்சிரசை விட்டு வெளியேறினார். இவ்வாறு வகுப்புரிமைக்காகக் குரல் கொடுத்து வந்த பெரியார், முத்தையா கொண்டு வந்த வகுப்புவாரி உரிமை ஆணையை வரவேற்றார். 100க்கு 3 விழுக்காடு உள்ள பார்ப்பனருக்கு 16 இடங்கள் ஒதுக்கியதற்காகவும் தாழ்த்தப்பட்டவருக்கும் பிற்படுத்தப்பட்டவருக்கும் உரிய பங்கிற்கும் குறைவான பங்கே ஒதுக்கியதற்காகவும் கண்டித்தார். அதே நேரத்தில் இட ஒதுக்கீடு தவறல்ல என்ற வகையில் இடம்பெறச் செய்தமைக்காக நன்றி தெரிவித்தார். தமிழ் மக்கள் நன்றி உணர்வுடன் அவர் பெயரைத் தம் குழந்தைகளுக்குச் சூட்ட வேண்டும் என்றார்.[31]

இந்தியாவிற்கு விடுதலையும், குடியரசும் வந்தது. ஆனால் வகுப்புரிமைக்கோ ஆபத்து வந்தது. கல்வி, வேலை வாய்ப்பைப் பற்றி அடிப்படைச் சட்டம் பிரிவு எண் 15, 16-வது பிரிவுகள் கூறும். அடிப்படைச் சட்டம் 29-வது பிரிவின் படி இடஒதுக்கீடு முரணானது என வகுப்புரிமைக்கு வேட்டு வைத்தனர்.

செண்பகம் துரைசாமி என்பவரும், சி.ஆர். சீனிவாசன் என்பவரும் முறையே சென்னை மருத்துவக் கல்லூரியிலும், பொறியியல் கல்லூரியிலும் தமது சேர்க்கைக்கு வகுப்புரிமை ஆணை குறுக்கிடலாகாது என உயர்நீதி மன்றத்திற்குச் சென்றனர். இவர்கள் இருவரும் பார்ப்பன மாணவர்கள். அவர்கள் சார்வில் வாதாடியவர்கள் சீனிவாச அய்யங்காரும், முன்னாள் அட்வகேட் ஜெனரல் அல்லாடி கிருஷ்ணசாமி அய்யரும் ஆவர். அரசுத் தரப்பில் குட்டி கிருஷ்ணமேனன் வாதிட்டார்.

வகுப்புரிமை ஆணை இந்திய அரசியல் சட்டத்திற்கு முரணானது; மனுதாரர்கள் கல்லூரியில் சேரக் கொடுத்த விண்ணப்பங்களை அவற்றின் தகுதியின் அடிப்படையிலேயே பரிசீலிக்க வேண்டும். மதம், இனம், சாதி, மொழி ஆகியவை இதில் குறுக்கிடக் கூடாது[32] என்று தலைமை நீதிபதி இராசமன்னார் தீர்ப்பு வழங்கினார். இவரின் தீர்ப்பை ஒட்டியே நீதிபதி விஸ்வநாதசாஸ்திரி நீதிபதி சோமசுந்தரம் ஆகிய இருவரின் தீர்ப்பும் அமைந்திருந்தன.

வகுப்புரிமையை ஈன்றெடுத்தது தென்னிந்திய நலவுரிமைச் சங்கம் (நீதிக்கட்சி) தான். ஆனால் அதைக் காக்கும் பொறுப்பு, வகுப்புரிமையை வற்புறுத்தி வந்தவரும், பின்னாளில் நீதிக் கட்சியின் தலைவரானருவம் ஆன பெரியார் தோளில் விழுந்தது.

> உண்மையான நாட்டு நலத்தைத் தேடுவோர் தாழ்ந்த வகுப்பாருடைய நலத்தையும், பிற்பட்ட வகுப்பாருடைய

---

31. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், இரண்டாம் தொகுதி, ப.936.
32. பி.எஸ். இளங்கோ, சர். பிட்டி. தியாகராயர் முதல் டாக்டர் கலைஞர் வரை, பக்.264-265.

> நலத்தையும் தேடுவதைத்தான் நாட்டு நலமென்று நினைப்பார்கள். நாடு என்பது சகல வகுப்பாருக்குமொழிய வலுத்த வகுப்பாருக்கென்று மாத்திரம் ஏற்பட்டதல்ல.[33]

என்ற கருத்துடைய அவர் கிளர்ந்தெழுந்தார். தமிழகம் ஓரணியில் திரண்டது. அதன் விளைவாக இந்திய அரசியல் சட்டத்தைத் திருத்த முன் வந்தார் இந்திய தலைமை அமைச்சர் நேரு. கல்வி வேலை வாய்ப்பு பற்றிக் கூறும் அடிப்படை சட்ட விதி *15, 16*-வது பிரிவுகளில் *4*-வது உட்பிரிவு சேர்க்கப்பட்டது. அதன் படி மாநில அரசுகள் இடஒதுக்கீடு செய்வது *29*வது விதிக்குப் புறம்பானதல்ல - அதாவது *29*-வது விதி இட ஒதுக்கீட்டைக் கட்டுப்படுத்த முடியாது[34] என்றானது.

பெண்ணுரிமை

பெண்கள் மனித சமூகத்தில் சரிபகுதி எண்ணிக்கை உடையவர்கள். ஆண்களுக்கு முழு ஒப்பும் உவமையும் கொண்டவர்கள். ஆனால் பெண் மக்களை மேல் சாதிக்காரன் கீழ்ச்சாதிக்காரனை நடத்துவதை விட, பணக்காரன் ஏழையை நடத்துவதை விட, எசமான் அடிமையை நடத்துவதை விட மோசமாக ஆண்கள் நடத்துகின்றனர்.[35]

ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஓர் எதிர்விளைவு உண்டல்லவா? பெண்களை அடிமைப்படுத்திய ஆண் மக்கள் தாமே அவ்வடிமைத்தளையில் சிக்க நேர்ந்தது. கல்வி, உரிமை, செல்வம் பறிக்கப்பட்ட பெண், தாய் என்ற நிலையில் தன் மக்களை அடிமைப் புத்தியுடையவளாக்குகிறாள். இதனை,

> தாயின் குணம், தாயின் தன்மை பெரிதும் பிள்ளைக்குப் பிறவியிலேயே வருகின்றது என்பதை யார் மறுக்க முடியும்?...... அடிமைப்பெண் சுதந்திர உணர்ச்சியுள்ள பிள்ளையைப் பெறமுடியும் என்று எப்படி எதிர்பார்க்க முடியும்? கல்வி, அறிவு, செல்வம் ஆகியவைகள் இல்லாத தாயானவள் நல்ல தரமான புத்தியும் சமத்துவ ஞானமும் திருப்தியான மனமும் உள்ள பிள்ளைகளை எப்படிப் பெறமுடியும்?[36]

என்று அடுக்கடுக்கான வினாக்களால் உணர வைக்கிறார் பெரியார்.

மனைவி என்ற நிலையில் பெண் ஆணின் வீட்டுச் சமையல்காரி; அவன் வீட்டுப் பொருளைக் காக்கும் காவலாளி; அவன் வீட்டுக்குக் கூலி

---

33. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், இரண்டாம் தொகுதி, ப.*930*.
34. ராஜன், 'வகுப்பு உரிமை நீதி அல்லது சமதர்ம சமூக சாதனம்', ப.*167*.
35. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி, ப.*123*.
36. மே.நூல், ப.*193*.

கொடுக்கப்படாத வேலைக்காரி; அவனை இன்புறுத்தும் போகப் பொருள்; அவனுடைய சொத்துக்கு வாரிசான பிள்ளைகளைப் பெறும் எந்திரம் என ஆக்கப்பட்டுள்ளாள். 'வீட்டு வேலை என்பது உயிரை வாங்கும் அலுப்பூட்டும் நச்சரிப்பு வேலை. இதில் தன் முழு நேரத்தையும் ஆற்றலையும் செலவிட்டு ஒடுங்கித் தேய்ந்து போகிறாள். இந்த வேலைகளால் பெண்ணின் பார்வை குறுகி, சிந்தனை மழுங்கி, உள்ளம் ஓய்ந்து, சித்தம் தளர்ந்து போகின்றது.[37] இதனுடைய நடைமுறை விளைவை,

> ....அவனுக்கு அடிமைப்பட்டவள் அவன் மீது பழிதீர்த்துக் கொள்கிறாள். இதுவும் மறைமுகமாகவே நடந்தேறுகின்றது. எப்படியெனில், பெண்ணின் பின்தங்கிய நிலையும் கணவனின் புரட்சி இலட்சியங்களில் நாட்டாமில்லாமையும் கணவனுடைய ஆர்வத்துக்கும், போராட்ட உறுதிக்கும் ஊறுவிளைவிக்கின்றன. கண்ணுக்குத் தெரியாமல் மெல்ல மெல்ல ஆனால் திடமாக அரித்துக் குலைக்கும் சின்னஞ்சிறு புழுக்கள் அவை.[38]

என எடுத்துரைத்து ஆண்களை எச்சரிக்கின்றார் இலெனின். இந்நிலையை,

> "பெண்களின் அடிமைத் தன்மை பெண்களை மாத்திரம் பாதிப்பதில்லை. அது மற்றொரு வகையில் ஆண்களையும் பாதிக்கின்றது"[39]

என நறுக்குத் தெறித்தாற் போல் கூறுவார்.

மனித இனம் அடிமைத் தளையிலிருந்து விடுபெற வேண்டுமாயின் அதற்குள்ள ஒரேவழி பெண்ணுலகை அடிமையாகக் கருதி நடத்தும் ஆணவமும் கொடுமையும் ஒழிய வேண்டும். இவை ஒழிந்தால் மட்டுமே சமத்துவம், சுதந்திரம் என்னும் முளை தோன்ற முடியும்[40]. ஆதலால் பெண் மக்களின் விடுதலைக்காகப் போராடுவது பழக்கத்தின் காரணமாகப் பெண்ணடிமைத் தனத்தை ஏற்றிருக்கும் பெண்களை விழிப்புறச் செய்வது, தங்கள் உரிமைகளில் நாட்டம் கொள்ளச் செய்வது, தங்கள் உரிமைகளுக்காகப் போராட முன் வரச்செய்வது முதலானவை மனித நலச் சிந்தனையாளர் கடமையாகும்.

பெண்கள் தங்கள் விடுதலையின் பொருட்டுத் தாங்களே போராட முன்வரவேண்டும். ஆண்கள், பெண்கள் விடுதலைக்குப் பாடுபடுவது பெண்டிமைத்தனத்தை வலுப்படுத்தவே உதவும்.

> பெண்களுக்கு மதிப்புக் கொடுப்பதாகவும், பெண்கள் விடுதலைக்காகப் பாடுபடுவதாகவும் ஆண்கள் காட்டிக் கொள்வ தெல்லாம் பெண்களை ஏமாற்றுவதற்குச் செய்யும் சூழ்ச்சியே

37. வி.இ. லெனின், மாதர் விடுதலை பற்றி, ப.193.
38. மே.நூல், ப. 194.
39. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி
40. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), மே.நூல், ப.137.

> ஒழிய வேறல்ல. எங்காவது பூனைகளால் எலிகளுக்கு விடுதலை உண்டாகுமா? எங்காவது நரிகளால் ஆடு, கோழிகளுக்கு விடுதலை உண்டாகுமா? எங்காவது வெள்ளைக்காரர்களால் இந்தியர்களுக்குச் செல்வம் பெருகுமா? எங்காவது பார்ப்பனர்களால் பார்ப்பனரல்லாதவர்க்குச் சமத்துவம் கிடைக்குமா? என்பதை யோசித்தால் இதன் உண்மை விளங்கும். அப்படி ஒருக்கால் ஏதாவது ஒருசமயம் மேற்படி விஷயங்களில் விடுதலை உண்டாகி விட்டாலும் கூட ஆண்களால் பெண்களுக்கு விடுதலை கிடைக்கவே கிடைக்காது என்பதை மாத்திரம் உறுதியாய் நம்பலாம்.[41]

என்பது பெண்களுக்குப் பெரியார் தரும் எச்சரிக்கை.

பெண்கள் தாங்கள் அடிமையானதற்கான காரணங்களை அறிந்து கொண்டால் மட்டுமே அவற்றை அகற்றிக்கொள்ள முடியும். ஆதலின் பெண் அடிமையானதற்கான காரணங்களை ஆராய்ந்து பெண் ஏன் அடிமையானாள்? என்ற நூலை எழுதி வெளியிட்டார்.

சொத்துரிமை

குழந்தை பெறுவதற்காக ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட வேலைப் பிரிவினைதான் சொத்துரிமை இன்மைக்கு இட்டுச் சென்றது. சமூக உழைப்பிலிருந்து விலகிய பெண் தன் உழைப்பைப் பொருள் வடிவில் காட்ட முடியாதவளானாள். ஆணின் உழைப்பு பொருள் வடிவில் காட்ட முடிந்தது. சொத்தை ஆண் தனக்கு உரியதாக்கிப் பின்னர் தன் மகனுக்கு என்றாக்கினான். சொத்துரிமையை இழந்த பெண் அடிமை நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டாள். அதனால்தான்,

> பெண் அடிமை என்பதற்குள்ள காரணங்கள் பலவற்றில் சொத்துரிமை இல்லாதது என்பதே மிகவும் முக்கியமான காரணம் என்பது நமது அபிப்பிராயம். ஆதலால் பெண்கள் தாராளமாகவும் துணிவுடனும் முன்வந்து சொத்துரிமைக்குக் கிளர்ச்சி செய்ய வேண்டியது மிகவும் அவசியமும் அவசரமுமான காரியமாகும்.[42]

எனப் போராடத் தூண்டுவார். பெண்களுக்குச் சொத்துரிமை வேண்டும் என மாநாடுகளில் தீர்மானம் கொண்டுவரச் செய்தார். பெண்களுக்கும் சொத்துரிமை உண்டெனத் தமிழ்நாடு அரசு சட்டம் கொண்டுவந்தது இதன் பின்னணியில்தான் என்பது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது.

கல்வியும் வேலைவாய்ப்பும்

மனிதருக்குப் பகுத்தறிவு இயற்கையாக அமைந்துள்ளது. என்றாலும் அது விளக்கம் பெறுவது கல்வியாலேதான். அதனால்தான் சாந்துணையும்

---

41. தந்தை பெரியார், 'பெண் ஏன் அடிமையானாள்? பக்.83-84.

42. மே.நூல், ப.77.

கற்குமாறு வற்புறுத்துவார் வள்ளுவர். கல்வி கற்கும் உரிமையும் அதனடிப்படையில் நாட்டு நிர்வாகத்தில் பங்குபெறும் நிலைமையும் பிறப்பினடிப்படையில் பெண்ணுக்கு மறுக்கப்பட்டு வந்துள்ளது.

ஓர் ஆணின் கல்வியைக் காட்டிலும் ஒரு பெண்ணின் கல்வி குடும்ப உறுப்பினர்களுக்கும், சமூகத்திற்கும் பெரும்பயன் நல்க வல்லது. அதனால்

> பள்ளிக்குப் போகத்தக்க சிறுமிகளுக்கு ஆரம்பக் கட்டாயக் கல்வி மாத்திரம் பொது நிதிகளிலிருந்து போதிக்கப்பட வேண்டும்[43]

என்பார். இதனின்றும் பெண் கல்வி வழங்க வேண்டியது சமூகப் பொறுப்பு என்பது பெறப்படும்.

> பெண்பாலரை குறைந்தது *16* வயது வரையிலாவது பள்ளிக் கூடங்களுக்குச் செல்ல விட வேண்டும்.[44]

> பெண்களின் கல்வியை *11* வயதிலேயே நிறுத்தி விடாமல் பெண்களை *30* வயது வரை படிக்க வைக்க வேண்டும்.[45]

என்று பெண்ணின் பெற்றோர்களை வேண்டுகிறார்.

பெண்கள் சமூக உழைப்பில் பங்குபெறவும் ஊதியம் பெறவும் வாய்ப்பளிப்பது வேலைவாய்ப்பு. அதற்கு இசைவாக ஆண்கள் கற்கும் எல்லா வகைக் கல்வியையும், பார்க்கும் எல்லா வேலைகளையும் முறையே கற்கவும், பார்க்கவும் முடியும் என்ற தன்னம்பிக்கையைப் பெண்கள் பெற வேண்டும். ஆதலால்,

> பெண்களை வைத்தியத் தொழிலுக்கும் உபாத்திமைத் தொழிலுக்கும் மாத்திரம் தற்பொழுது எடுப்பது போதாது. அவர்களைப் போலீஸ் இலாகாவிலும் இராணுவத்திலும் சேர்க்க வேண்டும்.[46]

என அரசுக்கு மாநாட்டுத் தீர்மானத்தின் வாயிலாக வேண்டுகோள் விடுத்துள்ளார்.

ஆரம்ப பள்ளி ஆசிரியர்களாகப் பெண்களையே நியமிக்க வேண்டும் என்றும் பள்ளிக் கூட ஆசிரியர் வேலையிலும் பெண்களை அதிகமாக நியமிக்க வேண்டும்[47] என்றும் வற்புறுத்தியுள்ளார். தமிழ்நாட்டில் கொண்டு வரப்பட்ட சட்டம் பெரியார் ஏற்படுத்திய விழிப்புணர்வாலேயே என்பதை எவரும் மறுக்க இயலாது.

---

43. 'நமது குறிக்கோள்', ப.8.
44. மே.நூல், ப.19.
45. மு.நூல், ப.25.
46. மு.நூல், ப.25.
47. மு.நூல், ப.10.

பெண்களுக்கு அவர்களின் எண்ணிக்கைக்கு ஏற்ப *50* விழுக்காடு இடஒதுக்கீடு செய்ய வேண்டும் எனப் பின்னாளில் அறிவுறுத்துகிறார். *30* விழுக்காடு இட ஒதுக்கீட்டினைத் தமிழக அரசு பெண்களுக்கு வழங்கியது. இது பெரியார் முன் வைத்த பெண்ணுரிமைக் கொள்கை செயல் வடிவம் பெற்றதை எடுத்துக்காட்டுகிறது.

குழந்தை மணம்

வர்ணதர்மக் காப்பின் பொருட்டு உருவாக்கப்பட்டதுதான் குழந்தை மணம். நல்ல வயதுடைய ஆணுக்குப் பெண் குழந்தைகளைத் திருமணம் செய்ததால் அப்பெண் குழந்தைகளின் பிள்ளைப் பருவ இன்பம் பறிக்கப்பட்டது. ஆணின் விருப்பத்தை அறியமுடியாது, நிறைவு செய்ய முடியாது இறந்த குழந்தைகள் ஏராளம். மன நோய்க்கு உள்ளான குழந்தைகள், உடல் உறுப்புகள் சிதைந்து நோய்வாய்பட்ட குழந்தைகள், மீண்டும் குடும்ப வாழ்வு நடத்தவே தகுதியற்ற உடலைப் பெற்ற குழந்தைகள் ஏராளமானவர். மீறித் தப்பித்தவருள் குழந்தை பெற இயலாது இறந்தவர் பலர். இத்தகு துயருக்கு ஆளான குழந்தைகள், சிறுமிகள் நிலை குறித்து காதரைன் மேயோவின் 'இந்திய மாதா' என்ற நூலும், டாக்டர் முத்துலட்சுமியின் குழந்தை மணத் தீமைகள் என்ற நூலும் விரித்துரைக்கின்றன.

குழந்தை மணத் தடைச் சட்டத்தை டாக்டர் முத்துலட்சுமி சட்டமன்றில் கொண்டு வந்தபோது,

> பாலிய விவாகமில்லாவிட்டால் உண்மையான கற்பு என்பது சாத்தியமில்லை. பெண்களின் வாழ்க்கை நாசமடைந்துவிடும். குடும்ப வாழ்க்கை துக்கமயமாகி சதா ஆபத்திற்குள்ளாகி இருக்கும். பாலிய விவாகம் இருந்தாலொழிய வாழ்க்கையில் உண்மையான ஒழுக்கம் ஏற்படுவது அசாத்தியம்.[48]

என்றெல்லாம் எம்.கே. ஆச்சாரியார் மறுத்துரைத்தார். ஆச்சாரியாரின் கருத்தை வரவேற்று சுதேசமித்திரன் முதலான இதழ்கள் குழந்தை மணத் தடைச் சட்டத்தை எதிர்த்தன. ஆச்சாரியாருக்குத் தக்க பதில் கொடுத்த பெரியார்,

> நமது மக்களின் முன்னேற்றத்திற்கும் மனிதத் தன்மைக்கும் ஏற்றதான சீர்திருத்தங்கள் செய்யப் புறப்படும் போதெல்லாம் இப்படி ஒரு கூட்டத்தார் இருந்துகொண்டு நம்மை இழிவுபடுத்தி முட்டுக்கட்டை போட்டுக் கொண்டு வருவதை இனி எத்தனை காலத்திற்குத்தான் பொறுத்துக் கொண்டிருப்பது. . .[49]

என்றார்.

---

48. வே. ஆனைமுத்து (ப.ஆ.), பெரியார் ஈ.வெ.ரா. சிந்தனைகள், முதல் தொகுதி, ப.*131*.
49. மே.நூல், ப.*131*.

தேவதாசி ஒழிப்பு

ஆண்களின் ஒழுக்கக் கேட்டால் விளைவது விபச்சாரம். கோவில்களில் ஆண்கள் கூட்டத்தைக் கவர கொண்டுவரப்பட்ட தேவதாசி முறையும் விபச்சாரத்திற்கு உள்ளானது. இளம் பருவத்திலிருந்து இப்பெண்கள் ஆண்களைக் கவர்வதற்கே பயிற்றுவிக்கப்படுகின்றனர். உடலும் உள்ளமும் சீர்கெட்ட இப்பெண்களை மீட்டெடுக்க இசை வேளாளர் மரபில் வந்த மூவலூர் மூதாட்டியார் எனப்படும் இராமாமிர்தத்தம்மாள் முயன்றார். மாநாடுகள் கூட்டி, பொட்டுக் கட்டும் வழக்கத்தை ஒழிக்க வேண்டினார். டாக்டர் முத்துலட்சுமி அம்மையார் தேவதாசி ஒழிப்புச் சட்ட முன் வரைவைச் சென்னை சட்டமன்றில் கொண்டுவந்தார். எஸ். சத்திய மூர்த்தியோ 'என் உயிர் போனாலும் இந்த மசோதாவை நிறைவேற்ற விட மாட்டேன்' என்று எதிர்த்தார்.

> தாசிகள் கோயில் பணிக்கென்று படைக்கப்பட்டவர்கள் அது சாஸ்திர சம்மதமானது.
>
> தாசிகளை ஒழித்து விட்டால் பரத நாட்டியக் கலை ஒழிந்துவிடும், சங்கீதம் அழிந்து விடும்.
>
> ஆண்டவன் கட்டளையை மீறுவது அடாத செயலாகும், அநியாயமாகும்[50]

எனப் பேசி வந்த சத்திய மூர்த்தியை மறுக்கும் வகையில் பெரியார்,

> ஒரு குலத்தில் மட்டும்தான் தாசிகள் தோன்ற வேண்டுமா?
>
> இதுதான் ஆண்டவன் கட்டளையா? மற்ற குலத்துப் பெண்களும் மாறி மாறி பொட்டு கட்டிக் கொள்ளக் கூடாதா?[51]

என்று வினவினார். அத்துடன்,

> ——— இந்து சமூகத்தில் கடவுள் பேரால், மதத்தின் பேரால் விபச்சாரிகளை ஏற்படுத்த வேண்டுமென்று எந்த சமூகத்தாரோ தேசத்தாரோ கருதுவார்களேயானால் அவர்களைப் போல் காட்டுமிராண்டிகளோ, கெட்டவர்களோ இருக்கவே முடியாது. மற்றபடி எந்த சமூகமாவது இம்மாதிரியான தொழில் தங்கள் இழுப்புக்கு இருக்க வேண்டுமென்று கேட்பார்களேயானால் அவர்களைப் போல் சுயமரியாதை அற்றவர்களும் இழிகுல மக்களும் வேறுயாரும் இருக்க முடியாது. எந்தப் பெண்களாவது இந்தத்

---

50. பி.எஸ். இளங்கோ, மு.நூல், ப.*136.*

51. மே.நூல், ப.*137.*

> தொழிலில் ஜீவிக்கலாம் என்று கருதி அதற்காகச் சுவாமியையும், மதத்தையும் உதவிக்கு உபயோகப்படுத்த நினைத்தால் அவர்களைப் போல் ஈனப் பெண்கள் வேறு எங்குமே இருக்க முடியாது[52]

என்று முத்துலட்சுமி அம்மையாருக்கு ஆதரவாகவும், எதிர்ப்பவரைக் கடுமையாகத் தாக்கியும் 'குடிஅரசு' இதழில் தலையங்கம் தீட்டினார்.

விதவை மணம்

1921-ஆம் ஆண்டின் மக்கள் கணக்கெடுப்பு விதவைகள் பற்றித்தந்துள்ள பட்டியல்படி,

1 முதல் *5* வயதுள்ள குழந்தைகள்	-	*18,892*
5 முதல் *10* வயதுக்குட்பட்டவர்	-	*85,937*
10 முதல் *15* வயதுக்குட்பட்டவர்	-	*2,32,147*
15 முதல் *20* வயதுக்குட்பட்டவர்	-	*3,96,172*
20 முதல் *25* வயதுக்குட்பட்டவர்	-	*7,42,820*
25 முதல் *30* வயதுக்குட்பட்டவர்	-	*11,63,720*[53]

ஆவர்.

மனைவி உயிருடன் உள்ளபோது கூட ஆண் மறுமணம் செய்து கொள்ள உரிமை வழங்கியுள்ள மதம், பெண்ணிற்கோ கணவன் இறந்த பிறகும் கூட மறுமணம் செய்து கொள்வதைத் தடுக்கிறது. இளம் விதவைகளைக் கண்டு அவருக்குள்ள கொடுமையைப் பொறுக்க இயலாது,

> உலக இன்பத்தை நுகர்ந்து அலுத்துப் போயிருக்கும் பழுத்த கிழவனே தம் மனைவியார் இறந்துபட்டவுடன் மறுமணம் புரிய முயலுகின்றான். அதுவும் தக்க பருவமும் எழிலும் பொருந்திய இளங்கன்னியர்களைத் துணைவியாகத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்கிறான். ஆனால் பதினாறு வயது கட்டழகியேயாயினும், உலக இன்பத்தைச் சுவைத்தறியாத வனிதா ரத்னமாயினும் தன் ஆயுட்காலம் முழுவதும் அந்தோ! தன் இயற்கைக் கட்புலனை வலிய அடக்கிக்கொண்டு மனம் நைந்து வருந்தி மடியும்படி நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டு வருவது என்னே அநியாயம்.[54]

---

50. பி.எஸ். இளங்கோ, மு.நூல், ப.*136*.

51. மே.நூல், ப.*137*.

52. வே. ஆனைமுத்து, (ப.ஆ.), மு.நூல், ப.*176*.

53. தந்தை பெரியார், 'பெண் ஏன் அடிமையானாள்? ப.*68*.

54. மே. நூல், ப.*68*.

என்று அப்பெண்கள் சார்பில் நீதி கேட்கிறார். விதவை மணத்தை மறுத்தால் விபச்சாரமும் பெருகும் என்று எச்சரிக்கிறார். தீயில் வேகும் கொடுமை சிறிது நேரம் வரைதான். விதவைத் தன்மை என்பதோ வாழ்நாள் பூராவும் உணர்வுத் தீயில் வேகுவதாகும். விதவைக்குள்ள வாழ்க்கை சிறைக்கூட வாழ்வை ஒத்தது என்பதைப் புரிய வைக்கின்றார்.

பெரியாரின் சகோதரி மகள் அம்மாயி என்பவர் *10* வயதில் விதவையாகிவிட்டார். உரிய வயது வந்தபின் அப்பெண்ணுக்கு மறுமணம் செய்து வைத்தார். சொல்லால் மட்டும் அல்லாமல் தம் இல்லத்தில் நடைமுறையில் செயல்படுத்தியும் காட்டினார். தம் இயக்கத் தோழர்களும் விதவைப் பெண்களை மணம் செய்துகொள்ள முன் வந்தபோது முன்னின்று நடத்தினார்; அவர்கள் படங்களை இதழில் வெளியிட்டு விளம்பரப்படுத்தினார்.

இவ்வாறெல்லாம் செயலாற்றிய பெரியார், ஆணையும் பெண்ணையும் இழிவுபடுத்துவதும், பெண்ணை ஆணுக்குத் தானமாக வழங்குவதுமான புரோகித மண முறையை மாற்றி கடவுள் மத மூடச்சடங்குகளை அகற்றியதும் சமயமொழிந்ததும் சாதியொழிந்ததும், விதவை மணத்திற்கு இடந்தருவதும் மறுமணத்திற்கு வாய்ப்பளிப்பதும் மணவிலக்குக்கு இடந்தரவல்லதும் சமற்கிருதத்தை அகற்றித் தமிழுக்கு உரிய இடம் வழங்குவதுமான சுயமரியாதைத் திருமண முறையைக் கொண்டு வந்தார். தமிழ்நாட்டின் முதலமைச்சராக ஆன அண்ணா, இச்சுயமரியாதைத் திருமண முறைக்குச் சட்ட ஏற்பு வழங்கினார்.

இவ்வாறு அடிமைப்பட்டுக் கிடந்த தமிழ்ச் சமூகத்தின் விழிகளைத் திறந்து, விலங்கையொடித்த பெரியார், மானமும் அறிவும் மனிதர்க்கு அழகு என்று வற்புறுத்தினார். இதனடிப்படையில் மானமும் அறிவும் கொண்ட இனமாகத் தமிழ்ச் சமூகத்தை மாற்றும் முயற்சியில் வெற்றி கண்டார். கல்வி மறுக்கப்பட்டிருந்த இத்தமிழ்ச் சமூகம் கல்வி பெறவும், அரசு வேலைவாய்ப்புகளில் புறக்கணிக்கப்பட்டிருந்த சமூகம் அரசு நிர்வாகத்தைக் கைப்பற்றவும் காரணமானவர் பெரியார்.

மராட்டிய மாநிலத்தில் பெண்ணுரிமைக்குப் போராடிய ஜோதிபா பூலேயைப் போன்று பெண்களின் முன்னேற்றத்திற்காகவும் எழுச்சிக்காகவும் உழைத்தவர் அவர். தேவதாசி முறை எனப்படும் சமூக நோயை ஒழித்தவர். அவரே தம்மைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவது போல 'அவர் கண்டிக்காத துறைகளே' இல்லை. வெற்றி பெறாத களங்களும் இல்லை. 'தமிழ்நாட்டின் இலையுதிர் காலத்து எழுந்த வசந்தம் அவர். அவர் தமிழர்க்கு மொத்தமாய்க் கிடைத்த முகவரியும் ஆவார்'. கவிஞர் க. நெடுஞ்செழியன் பாடுவதைப் போன்று,

தந்தையவர் எங்கட்கு தளர்ந்த நெஞ்சின்
தன்மானம் பெருக்கெடுக்கும் உணர்வின் ஊற்று!
சிந்தனையின் முழுவடிவம் இந்த மண்ணின்
செழிப்பிற்காய்த் திரண்டிருந்த அறிவின் தேக்கம்
விந்தைமிகு பேச்சாளன் தமிழர் வாழ்வின்
விடியலினை அறிவித்த வெற்றிச் சேவல்!
இந்தத்திரு நாட்டகத்தே ஆரி யத்தின்
இருட்காட்டைக் குலைத்தஒரு ஒளிப்பி ழம்பு!
அவர்தாம் பெரியார் ஆம் ஆம் அவரே பெரியார்.

தமிழருடைய மக்கள்தொகைக் கோட்பாடு

மு. ரா. சஃப்ரா பேகம்

மக்கள் தொகை என்பது குறிப்பிட்ட நிலம், குறிப்பிட்ட ஆட்சி இவற்றிற்குட்பட்ட மக்களின் எண்ணிக்கையைக் குறிப்பதாகும். மக்கள் தொகை என்பதையே மக்கள் ஆடர்த்தியைக் கொண்டு கணிக்கும் வழக்கு வையத்துப் பொது வழக்காக இன்று கருதப்படுகிறது. ஆனால் மக்கள் தொகை பற்றிய ஓர் உணர்வும் கோட்பாடும் பண்டைய தமிழரிடத்து இருந்ததா என்பது ஆய்ந்து காணவேண்டிய ஒன்றாகும். இந்தக் கட்டுரையின் கருத்தும் கணிப்பும் ஒரு முயற்சியே அன்றி முடிவு அன்று. ஏனெனில் இது ஓர் முழுமையான ஆய்வு அன்று, தொடக்கமே.

பண்டைய காலம் முதற்கொண்டு நமக்குக் கிடைக்கின்ற தமிழகம் பற்றிய சான்றாதாரங்களைச் சீர்தூக்கிப் பார்த்தால் மக்கள் தொகை பற்றிய கணிப்பு *1870*-இல் மயோ பிரபு *(Lord Mayo)* தொடங்கும் வரை இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. இந்தியா முழுமைக்குமான கணக்கெடுப்பு (காஷ்மீரமும் நேபாலும் தவிர்த்து) *1884*-இல் ரிப்பன் பிரபுவால் முறையாகச் செய்யப்பட்டது.[1] அதுவரை முறையான கணக்கெடுப்பு இல்லை. இதற்கு முதற்காரணம் வரலாறு என்பதே மன்னர் வரலாறாக இருந்திருக்கிறது. மக்கள் வரலாறாக இருந்ததில்லை. மன்னர்கள் மண்ணைப் பற்றிக் கவலைப்பட்ட அளவிற்கு மக்களைப் பற்றிக் கவலைப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. அதனால்தான் நிலம் பற்றிய அளவு இருந்தது. ஆனால் அங்கு வாழ்ந்த மனிதர்கள் பற்றிய அளவை இருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

தொடக்ககாலம் முதலே - சொத்துரிமைச் சமுதாய அமைப்புத் தோன்றிய காலம் முதலே - மக்கள், குடிமக்கள் (அதாவது மேலோர் கீழோர்) என்ற பாகுபாடு வந்துவிட்டது. மேலோர் என்போர் அரசராய், அந்தணராய், வணிகராய் வாழ்ந்த வர்க்கத்தினராகவும், பிறர் 'கீழோர்' எனும் வர்க்கத்தில் உழுதும் தொழுதும் வாழ்ந்தவர்களாகவும் இருந்திருக்கின்றனர். இந்தப் பெரும்பிரிவினை, முழுமையான மக்கள் தொகைக் கணிப்பிற்குத் தடையாக இருந்திருக்கலாம். பிற்காலத்தில் கிடைத்த கல்வெட்டுச் சான்றுகளுக்கு முன் நமக்குக் கிடைக்கும் சிறந்த சான்றாதாரங்கள் இலக்கியங்கள் மட்டுமே. இலக்கியங்கள் அனைத்தும் பொருளாதார ரீதியான மக்கட் சமுதாயத்தையே காட்டுகின்றன. அரசன், கிழான், சேர்ப்பன், நாடன், ஊரன் எனும் உடைமைப் பெயர் கொண்டவர்களே அக இலக்கியத்தில்கூட தலைவன் தலைவியாக உள்ளனர். புற இலக்கியங்களிலும் இவர்களே ஒளியும் ஆற்றலும் ஓம்பா ஈகையும் அளியும் கொண்டவர்களாகப் பாராட்டப்பெற்றனர். எளியோரை

---

1. Four Authors. 'History of India', p. 454.

மதியாக இந்த மனப்பான்மையே முழுமையான கணக்கீடு இல்லாமற் செய்திருக்கலாம்.

அரசர்களுக்குரிய அன்றைய ஆட்சிப்பகுதி என்பது மக்கள் வாழும் நகரப்பகுதி, விளை நிலப்பகுதி, விளைவிப்போர் வாழும் புறநகர்ப்பகுதி எனும் மூன்று திறத்ததாக இருந்திருக்கிறது. போரும் கொடையும் சிறப்பிக்கப்பட்ட அந்தக் காலத்தில் போருக்குரிய பறந்தலை, களம் என்ற பகுதிகளிலும் விளைச்சல் இல்லாத சுரன்களிலும் இந்தக் 'குடிமக்கள்' மிகுதியாக வாழ்ந்திருக்கின்றனர். விளைநிலங்கள் நகரமாந்தரின் உடமைகளாகவும், குடிமக்களின் உழைப்பிற்குரிய களங்களாகவும் இருந்திருக்கின்றன. பெரும்பான்மை உழைக்கும் கரங்களிடத்துக் களங்கள் இல்லை. சிறுபான்மை உழைக்காத மக்களிடத்தே களங்களும் கருவிகளும் இருந்தன. இந்நிலையில் இந்த விளைநிலங்களே அளக்கவும்பட்டு, தானமாக வழங்கவும் பட்டிருக்கின்றன. இவ்வாறு பொதுவாகவே உடமைகள் எல்லாம் மன்னர்கள், வணிகர்கள், அந்தணர்கள் இவர்களிடையே கைமாறியிருக்கின்றன. ஆனால் களங்களின் இழப்பால் வறுமை எய்தியவர்கள் கீழ்க்குடிமக்களே ஆவர். அதுமட்டுமின்றி எரியூட்டப்பெற்ற, கொள்ளையடிக்கப்பட்ட, பாழாக்கப்பெற்ற பகுதிகள் எல்லாம் குடிமக்கள் பரப்பாகவே இருந்திருக்கிறது. உழைப்போருக்கும் போரிலே உயிர் கொடுத்தவர்களுக்கும் மன்னர்கள் கொடுத்த கூலியே 'கொடை' என்ற பெயரிலும் 'வள்ளன்மை' என்ற வகையிலும் மன்னனின் புகழுக்குப் பறைசாற்றலாக அமைந்தது. சமூக ஏற்றத்தாழ்வை, வர்க்கப் பிரிவினையை ஏற்றுக்கொள்ளும் சமுதாய அமைப்பில்தான் கொடை என்ற சொல் கொடிகட்டிப் பறக்கமுடியும். இந்நிலையில் குடிமக்களின் பிரச்சனைகள் பரிசீலிக்கப்படும் எண்ணம் அரசிடம் இருந்திருக்க முடியாது. நாடி வந்தவர்களுக்குப் பரிசில் கொடுக்கும் மனப்பான்மைதான் பெரிதுபடுத்தப்பட்டு வந்தது. வறுமைக்கு விடைகொடுக்கும் தீர்வுச் சிந்தனை தேடப்படவில்லை. இந்நிலையில் போர், பஞ்சம், சீற்றம் எதனாலும் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் புறநகர்க் குடிமக்களே.

விளை நிலங்களில் உழைத்தவர்களின் உழைப்பு அபரிமிதமாகிய போது வணிகர்கள் செழித்தனர். செல்வாக்குப் பெற்றனர். உழைத்தவர்கள் எத்தனைபேர் செல்வம் துய்த்தவர்கள் எத்தனைபேர் என்பதற்குக் கணக்கு இல்லை. எனினும் உழைத்தோர் மிகுதியாகவும், செழித்தவர்கள் குறைவாகவும் இருந்ததனால்தான் வணிகர்குலம் செழிக்கவும், வணிகர்கள் போற்றிய சமயங்கள் தழைக்கவும் முடிந்திருக்கிறது.

மன்பதை, குடி என்ற சொற்கள் எல்லாம் ஒரு பொருள் தருபவை போல் தோன்றினும், அவை மதிப்புப் பற்றிய அளவு கோலில் பொருள் வேறுபாடு தருகின்றன. 'மன்பதை' என்பது உயர்குடிச் சமுதாயத்தைச் சித்திரிக்கிறது. 'நிலைத்த உயிர்கள்' என்ற பொருளே இவர்கள் பெருமைக்குரியவர்கள், குல நல, வளத்தில் சிறந்தவர்கள் என்ற குறிப்பைக் கொண்டு விளங்குகிறது. 'குடி' என்பது நிலைபேறு அற்ற, பெருமை குறைந்த தன்மையைக் கொண்டதாகக் குறிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

படைகுடி கூழ் அமைச்சு நட்புஅரண் ஆறும்
உடையானாம் அரசருள் ஏறு

என்றார் வள்ளுவரும். இதில் படையும் அரணும் பாதுகாப்புக்குப் பயன்பட்டது. அமைச்சும் நட்பும் அறிவுத்துறையில் பயன்பட்டது. கூழும் குடியும்தான் உயிர்வாழ்க்கைக்குத் தேவையான உணவு வழங்கியது. நால்வகைப்படை, நால்வகை அரண் என்ற எண்ணிக்கை அளவு உண்டு. அமைச்சர்களும் நண்பர்களும் ஐம்பெருங்குழுவிலும், எண்பேராயத்திலும்தான் இருந்திருக்க வேண்டும். 'கூழ்' என்பது பயிர் விளையும் நிலம். அதுகூட அளந்திருக்கப்படும் - வேலி, நிலம், தோட்டம், யோசனை, காவதம் என்ற அளவைப்பெயர்கள் உள்ளன. ஆனால் 'குடி' மக்கள் எத்தனைபோர் என்ற அளவை இல்லை. இங்ஙனம் குடிமக்கள், அவர்களின் உழைப்பு இவை புறக்கணிக்கப்பட்ட காலத்தில் நாட்டின் தரம் என்பது குறைவான மக்கள் தொகை கொண்ட நிறைந்த வளம் பொருந்திய நகரப்பகுதிகளால் நிர்ணயிக்கப்பட்டது. இலக்கியங்கள் போற்றும் பதியெழுவறியாப் புகாரும், மதுரையும், வஞ்சியும் மக்கள் விரும்பி உறைகின்ற இடங்களாகத் திகழ்ந்தன. இங்கு வாழ்ந்த மக்களும் சமுதாய மதிப்பும், சமய மதிப்பும், சாதி உயர்வும், செல்வச் செழிப்பும், பாதுகாப்பும் நிரம்பிய வாழ்க்கைச் சூழலில் இருந்தனர். நமக்குக் கிடைக்கும் இலக்கியச் சான்றுகளால் மேட்டுக்குடியில் ஒரு கண்ணகி, ஒரு மாதவி, ஒரு கோவலன், ஒரு மணிமேகலை என்று சிறிய குடும்ப அமைப்புக் காண்கிறோம். கண்ணகி மதுரையை எரிக்கும்போது,

பார்ப்பார் அறவோர் பசு பத்தினிப்பெண்டிர்
மூத்தோர் குழவி என்றிவரை விட்டுத்
தீத்திறத்தார் பக்கமே சேர்க *(சிலப்பதிகாரம்)*

என்று சாபமிடுகிறாள். இத்தகைய அழிவுகளினால் துன்புற்றவர்கள் 'தீத் திறத்தார்' என்று உரைக்கப்பெற்ற தாழ்ந்த குடியினரே. 'கூடார் முனை கொள்ளை சாற்றி வீடறக் கவர்ந்த' *(பு.வெ. மாலை - தும்பை)* நிலைக்கு ஆளானவர்களும் இத்தாழ்ந்த குடியினரே. ஒருபுறம் செல்வம், கல்வி, சமூக மதிப்பு, பாதுகாப்பு ஆகியவையும் சிறுகுடும்ப அமைப்பும், மற்றொருபுறம் இவற்றிற்கு மாறான பாதுகாப்பு, பொருளாதார, கல்வி, சமூக மதிப்பு இவை இல்லாத உழைக்கின்ற மிகுதியான மக்கள். இந்த அமைப்பிலே நமக்குத் தெளிவாகப் புரிவது சிறுகுடும்ப அமைப்பும் வாழ்க்கைத்தரமும் தொடர்பு கொண்டிருக்கின்றன என்ற உண்மையாகும். உழைக்கும் பிரிவினரிடையே உழைக்கும் கரங்களை உருவாக்கும் வேகம் ஒரு தொழில் ஆயுத உற்பத்தியைப் போன்ற வேகத்தில் நடக்கும். ஆனால் உயர்ந்த சமுதாயமாகக் கருதப்பட்ட சமூகத்தில் வாரிசுக் கருத்தியல், குலப்பெருமை, குடும்பநலம், கௌரவ வளர்ப்பு, பொருள் பாதுகாப்பு என்ற தன்மைகளைக் கருத்தில் கொண்டு உருவாக்கங்கள் குறைவாகவே இருக்கும்.

மக்கள் தொகை ஆராய்ச்சியில் இன்றியமையாத செய்தி இடமாற்றம் (Migration) ஆகும். நமது தமிழகத்தில் அகவலசைதான் ஓரளவு

இருந்திருக்கிறது. புறவலசை இல்லை. அந்தணர்களும் பிற நாட்டினரான மகத வினைஞரும் மராட்டக் கம்மரும் அவந்திக் கொல்லரும் யவனத்தச்சரும் விரும்பி அழைக்கப்பட்டனரேயன்றி, மிகுதியாக வரவில்லை[2]. அதனால் இடமாற்றங்கள் மக்கள் தொகையில் நிர்ணய சக்தியாய் இருந்திருக்க முடியாது. எனினும் போர், பஞ்சம், நோய் என்பனவற்றின் தாக்குதலால் இடம்பெயர்வு நிகழ்ந்திருக்கும். பாண்டியன் காலத்தில் பன்னீராண்டு வற்கடத்தில் மன்னனே மக்களை நிலம்பெயர்ந்து சென்று பிழைத்துக் கொள்ளச் சொன்ன செய்தி உண்டு.[3]

பண்டைத் தமிழரிடத்து உயிரைப்பற்றிய கவலை இருக்கவில்லை. மண்ணாசையாலும், மானப்பிரச்சனை என்பதாலும் பல உயிர்கள் போரில் பலியாயினர். போரில் துறந்த உயிர்களின் எண்ணிக்கை கணக்கில் இல்லை. 'தொகைநிலை' என்ற புறத்துறையில் 'ஒழிவின்று களத்தொழிதல்' சிறப்பிக்கப்படுகிறது. களத்தில் படுவது மன்னரும் மறவரும் என்றால் அவருடன் நெருப்பிலேபடுகின்ற பெண்டிரும் இருந்தனர். 'தன்னை வேட்டல்' என்னும் துறையில் 'மன்னன் விசும்படைந்தமைக்காக, வெம் முரணான் உயிர் வேட்ட' (பு.வெ.மாலை) செய்தி கூறப்படுகிறது. உயிர்க்கொலை என்பது சாதாரண செய்தியாக நிகழ்ந்துள்ளது. மக்கட்தொகைக்கு மிக இன்றியமையாத பிறப்பு இறப்பு புள்ளியியல் (Vital Statistics) எதுவும் கிடைக்கப்பெறவில்லை.

பிறப்பு விகிதம், இறப்பு விகிதம், எச்ச விகிதம் என்ற எந்தக் கணக்கெடுப்பும் இல்லை. 'குழவி இறப்பினும் ஊன்தடி பிறப்பினும்' (புறம்) என்ற பாடலும் அரச பரம்பரை வீரத்தைப் பறைசாற்றவே ஒரு எடுத்துக்காட்டாக வருகிறது. தாய் சேய் மரணம் பற்றிச் செய்திகள் இல்லை.

மக்கட் செல்வம் பெருஞ்செல்வம் எனக்கருதப்பட்ட நிலை இருந்திருக்கிறது. நன்மக்கள் பேறு பற்றிய ஆவல் இருந்திருக்கிறது. 'புதல்வரைப் பெறுதல்' என்றொரு அதிகாரமே வள்ளுவத்தில் உண்டு. அதியமான் தன் மகனைக் காணவரும் காட்சியை ஒளவையார்,

> செருநரை நோக்கிய கண்கள் தன்
> சிறுவனை நோக்கியும் சிவப்பானவே[4]

என்று வர்ணிக்கிறார். பொலிவு மங்கலம் என்று ஒரு துறை பாடாண் திணையில் போற்றப்படுகிறது.

---

2. Srinivasa Aiyenga - Tamil Studies, p. 60.
"We have neither heard nor read any extensive immigrations within historic times, of other races from outside the Tamil country. Of course we leave out of consideration the handful of skilled artisans from Magadha, machanics from Marattam, smiths from Avanthi and carpenter from Yavana".
3. இறையனாரகப் பொருள், உரையுடன், கழக வெளியீடு, ப.6.
4. புறநானூறு, ஒளவையார் பாடல்.

வேல் வேந்தன் உள்மகிழ
பாலன் பிறப்ப பலர் புகழ்ந்தன்று (பு.வெமா.)

என்கிறது அத்துறை.

மயக்குறு மக்களை இல்லோர்க்குப் பயக்குறை
இல்லை தாம் வாழும் நாளே[5]

என்ற உணர்வு இருந்திருக்கிறது.

மக்கட்செல்வம் என்பது இறைக்கொடை என்ற நம்பிக்கையால், மக்கட்செல்வம் தேவை, தேவையின்மை என்ற உணர்வே இல்லாத, கணக்கீடுகூட இல்லாத நிலை இருந்திருக்கலாம். அது மட்டுமின்றி, வாழ்க்கைத்தரம் பற்றிய உணர்வு அனைத்துப் பகுதி மக்களுக்கும் உரியதாக அரசு கருதவில்லை. அதனால்தான் ஏற்றத்தாழ்வுகள் நிறைந்திருந்தன. பாலுக்கு அழும் குழந்தைக்குப் பாலூட்ட இயலாத வறுமுலை கொண்ட தாய் ஒருபுறம், இட்டும் தொட்டும் துழந்தும் மெய்பட விதிர்த்தும் உண்ணும் குழந்தை ஒருபுறம் என்ற இருவேறு நிலை இருந்திருக்கிறது. ஒவ்வொரு குடிமகனுக்கும் உணவு, உடை, உறையுள் என்னும் அடிப்படைத் தேவைகளேனும் கிடைக்க வேண்டும் என்ற கோட்பாடு இல்லை. பொருளியல் தொடர்பான ஒரு தெளிவான கண்ணோட்டம் இன்மையால் மக்கட்தொகை பற்றியும் சரியான கணக்கீடு இல்லை.

நமது வரலாறுகளும், இலக்கியங்களும் மன்னனைச் சார்ந்தவையாக இருப்பதால் மக்கள் பற்றிய செய்திகள் கிடைத்தில. அதில் பெண்மக்கள் பற்றிய செய்திகள் சிறிதும் இல்லை. மக்கள் என்பது இங்கு ஆண்மக்களைக் குறிக்கும் சொல்லாக இருந்தது. தந்தைக்கு வீடுபேறு கிடைக்க வழி வகுப்பவன் தனயனே என்ற நம்பிக்கை இருந்தது. அதனால்தான் ஆண்குழந்தை அற்றவர்களை இயலாதவர் பட்டியலில் சேர்த்தனர்.

ஆவும் ஆனியல் பார்ப்பன மாக்களும்
பெண்டிரும் பிணியுடையீரும் பேணித்
தென்புலம் வாழ்நருக்கு அருங்கடன் இறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர் பெறாதீரும்[6]

என்ற வரிகள் இவற்றை உணர்த்துகின்றன.

குழந்தை வேண்டும் என்ற உணர்வுடன், கருவதை கொடிய செயலாகக் கருதப்பட்டதும் அறியமுடிகிறது.

---

5. மேலது, பாண்டியன் அறிவுடைநம்பி.

6. புறநானூறு, பா.6.

ஆன்முலை அறுத்த அறிவிலோர்க்கும்
மாணிழை மகளிர் கருச் சிதைத்தோர்க்கும்
குரவர்த் தப்பிய கொடுமை யோர்க்கும்
வழுவாய் மருங்கில் கழுவாயும் உளவென[7]

எனும்போது மகளிர் கருச்சிதைத்தல் குற்றம் என்ற உணர்வு வெளிப்படுகிறது. அதனால் குழந்தைக் குறைப்புப் பற்றிய நோக்கம் இருந்திருக்காது. அதேபொழுதில் கணவன் மனைவி உடலுறவு என்பது குழந்தைப் பேற்றுக்கானது என்ற எண்ணம் இருந்திருக்கிறது. அதனால் ஓர் ஆடவனுடன் உறவு அவனது தேவைகளுக் கேற்றவாறு மனைவி, காமக்கிழத்தி, கணிகை இவர்களோடு பரந்துபட்டதாக இருந்தது.

பூப்பின் புறப்பாடு ஈராறு நாளும்
நீத்தகன் றுறையார் என்மனார் புலவர்
பரத்தையிற் பிரிந்த காலை யானே (தொல். அகத்திணை)

பரத்தையிற் பிரிவு மிகச் சாதாரண வழக்கில் இருந்தமையால் தலைவன் மனைவியிடத்து எப்போதெல்லாம் நீங்காதிருப்பான் என்ற இலக்கணமே வகுக்க முடிந்தது. தன் மனைவி குழந்தைப் பேற்றுக்கு உரிய பக்குவம் அடையத்தக்க காலங்களில் அவன் அவளிடத்து வந்துவிடுவான் என்ற செய்தி தெரிகிறது. இங்ஙனம் மனைவியைப் பிள்ளைப் பேற்றுக்குரிய எந்திரமாகப் பயன்படுத்திய சூழல் இருந்திருக்கிறது. ஏன் எனில், மனைவி என்பவளின் நிலை, பத்தினி என்ற தகுதியில் இயல்பான பெண்ணாக இருக்க இடங்கொடுக்கவில்லை. அனைத்துக் கட்டுப்பாடுகளிடையே பாலியல் உணர்வுகூட அவளுக்குக் குறிப்பிட்ட காலங்களுக்காக, பயன்பாடு கருதப்பட்ட எல்லைக்குட்பட்டதாக இருக்கிறது. இதில் பெண்ணின் பாதிப்பு, உணர்வு பற்றி எவரும் கவலைப்படவில்லை. பத்தினி என்ற பெயரால் அவள் பேசாதிருந்தாள். ஆனால் ஆடவனோ தனது தேவைகளுக்காக எங்கும் செல்லும் உரிமை பெற்றிருந்தான். உடலுறவு பற்றிய சரியான கண்ணோட்டம் இன்மையால் விலை மகளிரிடம் செல்லும் வழக்குப் பொதுவாக இருந்தது. 'உடலுறவு பாவம்' என்பது பத்தினிக் குடும்பப் பெண்களுக்கான போதனையாக ஒருபுறமும், உடலுறவு ஒரு கட்டாயம் என்பது விலைமகளுக்கு ஒரு சூழ்நிலையாகவும் ஒரு கொடுமை இருந்தது. பெண்களுக்கும் பிள்ளைப்பேற்றுக்கும் இடையே உரிய தொடர்பும் துன்பமும் புறக்கணிக்கப்பட்ட நிலையும் இதற்குக் காரணம் ஆகும். இதனால்தான் குலமகளுக்கோ விலைமகளுக்கோ எத்தனைக் குழந்தை என்பது செய்தியாக வரவில்லை. ஆனால், இலக்கியம் என்பது உணர்வு ரீதியான ஆக்கமாகவும், சிலருடைய வெளியீடாகவும் இருக்கும் நிலையில் அதில் நமக்குத் தேவையான கணக்கெடுப்புகளைத் தேடினால் கிடைக்கும் வாய்ப்பு இன்மையை ஒரு குறையாகவும் கொள்ள இயலாது.

---

7. புறநானூறு, பா.36.

மக்கள் தொகை பற்றிய அறிவியல் ரீதியான ஆய்வுகள் இன்றைய நாட்களில் நடைபெறுகின்றன. மக்கள் தொகைக் கணக்கீடு என்பது தேவையா என்ற வினா எழலாம். கணக்கீடு என்பது பிரச்சனைகள் எழுந்த பின் தோற்றவேண்டியது அன்று. பிரச்சனைகள் எழாதவண்ணம் காக்கும் கருவியும் இதுவே ஆகும். முன்னைய நாட்களில் தமிழிரிடையே மக்கள் தொகை பற்றிய கோட்பாடு இல்லை. மக்கள் தொகை என்பது எவ்விடத்தும் என்றைக்கேனும் ஒரு பிரச்சனையாகவே இருந்திருக்கும். ஏனெனில் அடர்த்திக் குறைவு, கூடுதல் இரண்டுமே ஒவ்வொரு வகையில் பிரச்சனையே. மக்கள் அடர்த்தி என்பது பொருளாதார வளம் நிறைந்த பகுதியில் மிகுதியாக இருக்கும் அல்லது வளம் இல்லாத நிலையிலும் குறைவான தரத்திலே மக்கள் வாழப்பழகிவிடும் போது மிகுதியாக இருக்கும். மக்கள் விரும்பி உறைவதால் கூடலாம் அல்லது வேறு வழிஇன்றி உறைவதால் கூடலாம்.

“அக்காலத் தமிழகத்தில் மக்கள்தொகை அடர்த்தி குறைவாக இருந்திருக்க முடியாது. ஏனெனில் நாம் ஏராளமான புலவர்கள், படைகள், சுறுசுறுப்பான அங்காடிகள், அலுவலர்கள், படை ஆகியவற்றைப் பற்றி அறிகிறோம். மேலும் செங்குட்டுவன் காலத்தில் ஒற்றர்கள் மட்டும் ஆயிரம்பேர் இருந்தனர் என்று காண்கிறபோது மக்க்ள் தொகை நிறைந்த நகரங்கள் பற்றி அறிகிறோம். தொடர்ந்து ஏற்பட்ட போர்கள் பொருளாதாரத்தில் எதிர்மறையான விளைவுகளை ஏற்படுத்தினாலும் அதன் அமைப்பின் எளிமை, வளைந்து செல்லக்கூடிய தன்மை ஆகியவை இந்த அளவிற்குப் போரின் அழிவுகளிலிருந்து காப்பாற்றியது”[8] என்கிறார் ந.க. மங்கள முருகேசன். நகர்ப்புறத்து நாகரிகக் காட்சிகளும், அரசியல் நடவடிக்கைகளும், அங்குள்ள விழாக்காலக் கூட்டம் என்பதும் நிலையான மக்கள் தொகை ஆகாது. மேலும் இந்த நகரும் மக்கள் தொகை கொண்ட (Floating Population) நகர்ப்புறத்துச் சிறப்பு மட்டுமே முழுமையான மக்கள் தொகை ஆகாது. போரினால் பாதிக்கப்படாத வளைந்து செல்லத்தக்க பொருளாதாரநிலை என்பது மேட்டுக்குடியினர் எதனாலும் பாதிக்கப்படாத நிலையையும், கீழோரின் அழிவு பற்றிய அக்கறை இன்மையையும் எடுத்துக்காட்டுகிறது. மொத்தத்தில் முழுமையான மக்களைப் பற்றிய அக்கறை செலுத்த இயலாத அரசியல், சமூக நிலை முழுமையான மக்கள் தொகை கணக்கெடுப்பு பற்றியும் கவலைப்படவில்லை.

மக்கள் தொகை கணக்கெடுப்பு என்பது முதன்முதலில் பிரான்ஸ் நாட்டில் தோன்றியது. மக்கள் தொகை பற்றி ஆய்வு ரீதியான ஒரு நூலை, 'மக்கள் தொகையின் தத்துவம்' (The Principles of Population) என்ற பெயரில் ராபர்ட் மாத்யூஸ் வெளியிட்டார். மக்கள் தொகை கணக்கெடுப்பு என்பது ஓர் அரசின் அலுவல் மட்டுமன்று. நாட்டின் சமூக, பொருளாதார, சுகாதார, மருத்துவத் துறைகளுடனும் தொடர்புடைய அடிப்படைத் தேவையாகும். அது மக்களைப் பற்றிய

8. ந.க. மங்கள முருகேசன், தமிழக ஆட்சிமுறை.

சிந்தனையும் அக்கறையும் உடைய அரசு தன் கடமைகளைச் செயலாற்ற இவ்வாய்வு முதல் தேவையாகும்.

மக்கள் தொகை கோட்பாடு எளியோர்க்கு உரிய வாழ்வு தரும் சிந்தனையில் தோன்றும் மக்களின் தரம் பற்றிய அக்கறையில் பிறக்கும். மக்கள் தொகை கட்டுப்பாடற்றுப் பெருகும்போது அதனைத் தவிர்க்க வழியும் வாய்ப்பும் பற்றிச் சிந்திக்கும். மக்கள் தொகை கோட்பாடு பொருளியல் அடிப்படையிலும், சமூகவியல் அடிப்படையிலும் பிறக்கும். ஆனால் மக்கள் தொகை பெருக்கம் என்பது இடத்திற்கு இடம் மக்களின் மனநிலை, அரசின் நிலை, சமூக அமைப்பு, இவற்றைப் பொறுத்து வெவ்வேறு தாக்கம் தரலாம்.

மால்த்யூஸ், உணவு கணித விகிதத்தில் பெருகும், மனிதன் ஜியோமிதி விகிதத்தில் பெருகுவான் என்றார். நிலம் எல்லைக்குட்பட்டது. வளம் குறையும் தன்மை வாய்ந்தது. இந்நிலையில் எந்த நாட்டிலும் இயற்கையான உடல் ரீதியான குழந்தைப்பேற்று வாய்ப்புக் குறைவாக இருந்தால் ஒழிய மக்கள் தொகை பெருகவே செய்யும். இந்த வகையில் அகிலமெங்கும் மக்கள் தொகைப் பெருக்கம் என்பது தவிர்க்கமுடியாதது. எனினும் நாட்டின், சமுதாயத்தின், குடும்பத்தின், தனிமனிதனின் வாழ்க்கைத்தரம், தேவைப்பூர்த்தி, இவற்றை ஒரு சமுதாயம் கவனத்தில் கொள்ளாமல் இருக்கமுடியாது. மக்கள் தொகைப்பெருக்கம் ஒரு எல்லைக்கு உட்படுத்தப்பட வேண்டியது அடிப்படை ஆகிறது. போர், பஞ்சம், நோய் இவை மனிதப் பெருக்கத்தை அழிக்கும் சக்திகள். ஆனால் இவை விரும்பத்தக்க சக்திகள் அல்ல. பகுத்தறிவு படைத்த மனிதன் இந்த அழிவுகளிலிருந்து தன்னைக் காத்துக்கொள்ளவும் வேண்டும், அதே பொழுதில் சிறந்த வாழ்விற்கேற்ற மக்கள் தொகைக் கணக்கீடு கொண்டவனாகவும் இருக்க வேண்டும். திருமணமின்மை, காலந்தாழ்ந்த திருமணம் இவை மக்கள் தொகை பெருக்கத்தைக் கட்டுப்படுத்தும். ஆனால் இவை மட்டுமே சிறந்த வழிகள் என்று கூறமுடியாது.

முந்தைய நாளில் மக்கள் தொகைக் கோட்பாடு இல்லாமைக்குக் காரணம் ஊழில் நம்பிக்கை, சமத்துவ சமுதாய அமைப்பின்மை, பொதுமக்கள் பற்றி கருத்து வெளிப்பாடு இன்மை, வாழ்க்கைத் தரத்திற்கும் மக்கள் தொகைக்கும் தொடர்பு உள்ளது என்ற எண்ணம் இன்மை, மக்கள் தொகைக்கும் பெண்களின் நிலைக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றிய அக்கறை இன்மை, பெண்களின் பாதிப்புகள் பற்றிய எண்ணமே இன்மை, கடைக்குலத்து மனித உயிர் பற்றிய மதிப்புக் கணிப்பு (Values) இன்மை, இவையனைத்தும் காரணமாக இருக்கலாம். அதுமட்டுமின்றிப் பிறப்பு இறப்பு பற்றிய மதிப்பீடுகளே (Values) சரியான வகையில் இல்லை.

நமது சமுதாயம் சாதி அடிப்படையிலான அமைப்பு உடையது. அதனால் நமது மக்கள் தொகைக் கணிப்பும் இதன்படியே அமைய முடியும். இந்தியா முழுமைக்குமாக (காஷ்மீர் & நேபாளம் நீங்கலாக) *1884*-இல் முதன்முதலாகக் கணக்கெடுப்பு முறையாக நடந்தது. தமிழகத்துக்கு முதல் முறையாக நடந்த

கணக்கெடுப்பில் இருந்த சாதிவாரியான அளவையும், பண்டைய நாட்களில் இந்த மக்கள் எந்த நிலப்பிரிவு மக்களாகக் கணிக்கப்பட்டனர் என்பதையும் தொடர்புபடுத்தும் பட்டியல் தருகிறார், வரலாற்றாசிரியர் எம். ஸ்ரீநிவாச ஐயங்கார்.[9] பண்டைய நிலப்பாகுபாடுகளில் ஐந்து நிலத்து மக்களும் உழைப்பாளர் குடிமக்களாகவே காட்டப்படுகின்றனர். காடுறை உலகம், தீம்புனல் உலகம், மைவரை உலகம், பெருமணல் உலகம் எனும் உலகங்கள் தொழில்ரீதியான சாதியைக் கொண்டிருந்தன. தொல்காப்பியரும் 'திணை நிலைப் பெயர்கள்' என்று அகத்திணைக்கு உரிய கருப்பொருள்களில் இவர்களையே குறிப்பிடுகிறார். எம். ஸ்ரீநிவாச ஐயங்கார் காட்டும் பட்டியலின்படி,

1.	அந்தணர்	-	3%				
2.	வேளாளர்	-	15%				
3.	வலையர்	-	3%	-	நெய்தல்		
4.	பள்ளன்	-	5%				
5.	ஷானான்	-	4%	-	மள்ளர்	5%	- மருதம்
6.	இடையன்	-	5%	-	முல்லை		
7.	மறவர்	-	2% }	-	இடையர்		
	அகம்படியர்	-	2% }				
	பறையர்	-	14% }				
	கம்மாளர்	-	3% }				
	கைக்கோளர்	-	2% }	-	பாலை		
	வன்னியன்	-	17% }				
	கள்ளன்	-	3% }	-	பாலை		
	அம்பலக்காரர்	-	2%				
	குரவர்	-	2%	-	குறிஞ்சி		

மேலே கூறப்பட்ட ஐந்து நிலம் சார்ந்த இன்றைய சாதிப்பிரிவினரே 80% மக்களாக இன்று உள்ளனர்.

1871-இல் தமிழகத்தில் மக்கள் அடர்த்தி 317 ஆகவும், 1981-இல் 372 ஆகவும் இருக்கிறது. ஏறக்குறைய 10 ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை கணக்கெடுப்பு நடக்கிறது.

1971	-	41199168
1981	-	48408077

ஏறக்குறைய ஐந்து கோடி மக்கள் வாழும் தமிழகத்தில் இன்றும் மக்கள் தொகைப் பெருக்கம் ஒரு பிரச்சினையாக உள்ளது.

---

9. ஸ்ரீநிவாச ஐயங்கார், Tamil Studies, p.50.

கணக்கெடுப்புகள் இல்லாத காலம் ஒரு அறியாமைக்காலம் என்றால் கணக்கெடுப்புகள் இருந்தும் தீர்வுகள் இல்லாத இன்றைய நிலையும் துயரமானதே. மக்களுக்கு விழிப்புணர்வும், சமுதாயச் சிந்தனையுமே ஒரு கல்வியாகப் புகட்டப்பட வேண்டும். மக்கள் தொகைப் பெருக்கம் என்பது ஒரு தனித்த பிரச்சனை அன்று. பெருக்கமே ஒரு துயரமாக இருப்பதாலேயே சலுகைகள் பற்றிய சிந்தனையும் தோன்றுகிறது. மக்கள் தொகை பெருகியும் சமுதாய நிலை தாழ்ந்தும் இருக்கும் மக்கள் அடித்தளத்து மக்களாக இருக்கின்றனர். அவர்களும் சமநிலை அடையும்வரை பாகுபாடுகள் தவிர்க்க இயலாதவை. சமய ரீதியாக குறிப்பிட்ட சமயத்தவரால் சமய நம்பிக்கை காரணமாக மக்கள் தொகைப் பெருக்கம் தடைப்படுத்தப்படாமை ஒரு பிரச்சனையாகச் சிலரால் இன்று எழுந்துள்ளது. எனினும் இது, ஒரு சிறுவாதமே. சமயம், மொழி, சாதிய நம்பிக்கைகளைக் கடந்து சமுதாய உணர்வு, நாட்டுணர்வு, சொந்த நலன், வாழ்க்கை வசதி இவை காரணமாகவும் அல்லது இவை பற்றிய ஞானம் இல்லாமை காரணமாகவும் மக்கள் குடும்ப எண்ணிக்கையை நிர்ணயிக்கின்றனர்.

இறுதியாக நமது சிந்தனைக்கு எட்டுகின்ற அளவு முன்னும் பின்னும் சென்று நோக்குகையில் ஒரு சமனற்ற வளர்ச்சித் தன்மை கொண்ட சமூக அமைப்பின் பிரதிபலிப்பாகவே மக்கள் தொகை பற்றிய சிந்தனையும் இருக்கிறது எனலாம். மக்கள் தொகை என்பது ஒரு பிரச்சனையாக அமைவதும் பிரச்சனைகளின் மையமாக அமைவதும் மக்களின் உழைப்பாற்றல், சிந்தனை சமூக அமைப்பு இவற்றைப் பொறுத்தும் அமையும். பல்வேறு பிற்போக்குச் சக்திகளின் கையிலிருந்து விடுபடும் விழிப்புணர்வே நமது பிரச்சனைகளின் மையத்தைத் தவிர்க்க முடியும்.

பயன் நூல்கள்

1. இறையனார் களவியலுரை, கழக வெளியீடு.
2. கலைக்களஞ்சியம், தமிழ் வளர்ச்சிக்கழகம், தொகுதி எட்டு, *1961*.
3. கோ. கேசவன், 'மண்ணும் மனித உறவுகளும்', சென்னை புக் ஹவுஸ்.
4. திவை. சதாசிவ பண்டாரத்தார், 'பிற்காலச் சோழர் வரலாறு', மூன்றாம் பகுதி, அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம், *1971*.
5. திருக்குறள்.
6. இரா. நாகசாமி, நடன காசிநாதன், கு. தாமோதரன் & ஹரிஹரன், 'கல்வெட்டியல்', தமிழ்நாடு அரசு தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை.
7. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை.

8. ந.க. மங்கள முருகேசன், 'தமிழக ஆட்சிமுறை - சங்க காலம்'.

9. K.K Dewett. 'Modern Economic Theory', S. Chand & Co., Ram Nagar, New Delhi.

10. Four Authors, History of India.

11. Manorama Year Book, 1981, Kottayam, Kozhikodu.

12. M. Srinivasa Aiyengar, 'Tamil Studies', Asian Educational Service, New Delhi, 1982.

13. Tamil Lexicon, Vol.V. Part - I, 1982.

14. C. Vire Raghavan, States of Our Union - Tamilnadu, Publication Division, Govt. of India, Oct. 1973.

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை – 600 113
அண்மை வெளியீடுகள்

உ. வே. சா. பதிப்புப் பணியும் பன்முக மாட்சியும்	35.00
தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும்	125.00
தெசிணி-யின் தமிழாக்கப் பாடல் திரட்டு	50.00
மிருச்சகடிகம்	50.00
தனிநாயகம் அடிகளாரின் சொற்பொழிவுகள்	40.00
தமிழ்ச் சமூகவியல் ஒரு கருத்தாடல்	25.00
பெரியாரின்பண்பாட்டுப்புரட்சி	25.00
வ. உ. சி. வளர்த்த தமிழ்	20.00
பெ.நா. அப்புசுவாமியின் அறிவியல் கட்டுரைகள் தொகுதி-2	80.00
ஜப்பானியக் காதல் பாடல்கள்	75.00
குறுந்தொகை - ஒரு நுண்ணாய்வு	80.00
தமிழ் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வின் வரலாறு	50.00
தமிழ் நாடகம் – நேற்றும் இன்றும்	30.00
நாடகமும் நாடகக் கம்பெனி அனுபவங்களும்	60.00
திருக்குறள் பூரணலிங்கம்பிள்ளை ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பு	100.00
தொல்காப்பியப் பாவியல் கோட்பாடுகள்	40.00
ஐங்குறுநூறு மூலமும் உரையும்	85.00
தனிநாயகம் அடிகளாரின் சொற்பொழிவுகள்	40.00
இருபதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ் நாடகங்கள்	75.00
தமிழர் கட்டிடக்கலை	30.00
சர்வக்ஞர் உரைப்பா	40.00
தமிழில் ஆவணங்கள்	75.00
தமிழ் மேடை நாடக வரலாறு	55.00
பரதநாட்டிய சாஸ்திரம்	150.00
இந்திய விடுதலைக்குப் பின் தமிழிலக்கியச் செல்நெறிகள்	55.00
சதகத்திரட்டு தொகுதி-1	80.00
தொல்காப்பிய இலக்கண மொழியியல் கோட்பாடுகள்	70.00
எழுத்திலக்கணக் கோட்பாடு	70.00
தமிழ்ப் பண்பாடு	25.00
பாவாணர் கண்ட இன்றைய தமிழின் இலக்கணங்கள்	30.00
தமிழ் மொழியின் வரலாறு	30.00
தமிழிலக்கியத்தில் ஊனமுற்றோர்	45.00
தமிழக மகளிரியல்	80.00
தமிழ்ச் சுருக்கெழுத்து நூல்	50.00
பாரதி இந்தியா	40.00
தமிழில் மருத்துவ இதழ்கள்	35.00
சங்ககாலக் காசு இயல்	30.00
தமிழர் நாட்டு விளையாட்டுகள்	75.00

Pub.No. 454 Social Heritage of the Tamils 75.00